

“भारतीय दर्शन में आत्मा की अमरता के सम्प्रत्यय के
सन्दर्भ में मोक्ष की अवधारणा का समीक्षात्मक अध्ययन”



इलाहाबाद विश्वविद्यालय, - लाहाबाद की डी०फिल्०डिग्री के
लिये प्रस्तुत 'शोध-प्रबन्ध'

शोधार्थिनी
कंचन गुप्ता (एम०ए०)

शोध-निर्देशिका
डॉ० मृदुला रवि प्रकाश (डी० फिल०)
विभागाध्यक्ष
दर्शनशास्त्र विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद।

दर्शनशास्त्र विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, - लाहाबाद
२००२ - २००३

आत्म-निवेदन

भारत में दर्शन का अध्ययन मात्र ज्ञान प्राप्ति के लिये नहीं, वरन् जीवन के चरम उद्देश्य की प्राप्ति के लिये किया गया है, और जीवन का यह चरम उद्देश्य मोक्ष की प्राप्ति है। मोक्ष से तात्पर्य जहाँ भारतीय दर्शन में 'दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति' है वही पश्चात्य-दर्शन पूरी तरह सैद्धान्तिक है। वहाँ के दर्शन की उत्पत्ति आश्चर्य एवं उत्सुकता से हुई है। अपनी जिज्ञासा को तृप्त और शान्त करने के लिये पश्चिमी दार्शनिक ईश्वर आत्मा एवं जगत् सम्बन्धी विचारों के विश्लेषण एवं अन्वेषण में प्रवृत्त हुआ। पश्चात्य दर्शन का उद्देश्य है— ज्ञान, ज्ञान के लिये। इस प्रकार पश्चिम में दर्शन को साध्य के रूप में स्वीकार किया गया है।

भारतीय दर्शन में आत्मा परम-ज्ञेय है। "आत्मावाऽरे द्रष्टव्यं श्रोतव्यं मन्तव्यं निदिध्यासितव्यम्।" बृहदारण्यकोपनिषद् के मैत्रेयी ब्राह्मण का यह वाक्य भारतीय दर्शन और धर्म का मूल-मंत्र है। इसका अर्थ है आत्मा साक्षात् अनुभव करने योग्य है और यह अनुभव श्रवण, मनन एवं निदिध्यासन से प्राप्य है। चार्वाक मत को छोड़कर सभी भारतीय दर्शनों ने इसे न्यूनाधिक रूप से स्वीकार किया है।

"भारतीय दर्शन में आत्मा की अमरता के सम्प्रत्यय के सन्दर्भ में मोक्ष की अवधारणा का समीक्षात्मक अध्ययन" पर शोध करने की प्रेरणा मुझे समाराधनीया डॉ० मृदुला रवि प्रकाश, अध्यक्ष दर्शनशास्त्र विभाग से मिली, जो हमारी स्नातक स्तर की भी गुरु रही हैं, यह हमारे बड़े सौभाग्य की बात है। मैंने इन्हीं की प्रेरणा से यह विषय शोध के लिये चयनित किया है। मैं जो कुछ भी शोध-प्रबन्ध में प्रस्तुत कर सकी हूँ उन्हीं के पथ-प्रदर्शन एवं आशीर्वाद का परिणाम है।

आत्मा के स्वरूप एवं मोक्ष की अवधारणा पर प्राप्त सामग्री का सम्पूर्ण रूप से अध्ययन करना अत्यन्त कठिन है, क्योंकि आत्मा व मोक्ष ही भारतीय दर्शनों का मूल है, किन्तु फिर भी प्रमुख भारतीय प्राचीन एवं समकालीन दर्शनों जैसे— वेद, उपनिषद्, गीता, चार्वाक, जैन, बौद्ध, सांख्य, न्याय, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, दयानन्द,

टैगोर तथा अरविन्द आदि के अध्ययन के उपरान्त मैंने उनके विचारों का अपने शोध-प्रबन्ध में समावेश किया है।

जहाँ तक शोध-प्रबन्ध के सन्दर्भ में मेरी मौलिकता का प्रश्न है तो मैं यह कहना चाहूँगी कि इस निबन्ध में मैंने जो कुछ भी लिखा है, वह सब पूर्व के मनीषियों एवं महान् पुरुषों के चिन्तन का फल है। इस दृष्टि से इसमें कुछ नया नहीं है, किन्तु आत्मा की अमरता के सम्प्रत्यय के सन्दर्भ में मोक्ष प्राप्ति के विषय में दार्शनिक तत्त्वों का जो निरूपण प्रकृत शोध-प्रबन्ध में किया गया है, वह सब मौलिक है। मैंने इस निबन्ध में उक्त सभी दार्शनिक मतों में आत्मा एवं मोक्ष सम्बन्धी विचारों के अध्यनोपरान्त मोक्ष के स्वरूप को स्पष्ट करने का प्रयास किया है।

सर्वप्रथम शोध-प्रबन्ध की निर्विघ्न परिसमाप्ति के लिये मैं देवाधिदेव महादेव एवं महादेवी, वाग्देवी तथा पूज्य पिता स्व० श्री हरिश्चन्द्र जी के चरणों में सादर नमन करती हूँ। तत्पश्चात् मैं अपनी शोध निर्देशिका विद्वद्वरेण्या, श्रद्धेया डॉ० मृदुला रवि प्रकाश, अध्यक्ष दर्शनशास्त्र विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद, जिनका जीवन दर्शन के प्रति समर्पित है के प्रति कुछ भी कह पाने का साहस नहीं कर पा रही हूँ। उन्होंने अपना अमूल्य सुझाव एवं समय देकर मुझे कृतार्थ ही नहीं किया बल्कि मेरी उन त्रुटियों को भी परिष्कृत किया जो मेरी समझ से परे थी। अतः मैं कृतज्ञतावश आजीवन उनकी ऋणी रहूँगी।

पुनः मैं अपने पूज्य गुरुजनो, परिजनो एवं मित्रों की आभारी हूँ जिन्होंने शोध-प्रबन्ध में मेरी मदद की है। इस शोध प्रबन्ध महामाला के लिये मोतियों को संचित करने की क्रिया में श्रद्धेया, माननीया डॉ० मृदुला रवि प्रकाश के अतिरिक्त पूजनीय गुरुदेव प्रो० सगल लाल पाण्डेय, प्रो० रामलाल सिंह एवं प्रो० देवकी नन्दन द्विवेदी जी का भी आशीर्वादात्मक सहयोग रहा है। यहाँ पर श्रद्धेय बाबू श्री रामलखन जी गुप्त, सम्माननीय मामी एवं मामा श्रीमती एवं श्री महेश प्रसाद जी गुप्त

एव पूजनीय मम्मी श्रीमती रामजानकी जी गुप्ता के प्रति आभार प्रदर्शन करना मेरी लघुता होगी जिन्होंने प्रीतिवश मुझे गृहस्थ जीवन के दायित्वों से निश्चिन्त कर मेरे शोध-प्रबन्ध को पूर्ण करने में सहयोग प्रदान किया । मेरे शोध प्रबन्ध को पूर्ण करने में मेरी प्रेरणा का स्रोत रहे मेरे पति श्री विनोद कुमार गुप्त (प्रवक्ता सस्कृत) उन्होंने शोध प्रबन्ध लेखन के मार्ग में आने वाली समस्त कठिनाइयों में मुझे सम्बल प्रदान किया । मेरा यह लघु प्रयास उन्हीं के अपार स्नेह और सहयोग का प्रतिफल है । मेरे नवजात पुत्र चि० चन्द्रमौलि का स्मरण भी यहाँ आवश्यक है जिसकी शैशवकालिक सुलभ चंचलताओं ने मुझमें नवीन स्फूर्ति का संचार किया ।

मेरी परममित्र कु० पद्मजा श्रीवास्तव एव श्रीमती अनीता देवी ने अध्यापन कार्य में व्यस्त रहते हुए भी शोध-प्रबन्ध को पूर्ण करने में सहयोग प्रदान किया । श्री सूर्य प्रकाश जी गुप्त जिन्होंने प्रकृत शोध-प्रबन्ध को मुद्रित करने में बड़ी तत्परता दिखाई, वे भी धन्यवाद के पात्र हैं ।

अन्ततः मेरे समस्त प्रयत्नों के बावजूद यदि मेरे शोध-प्रबन्ध में कुछ त्रुटियाँ रह गयी हों तो उसके विषय में मैं यह कहना चाहूँगी कि—

गच्छतः स्खलन क्वापि भवत्येव प्रमादतः ।

हसन्ति दुर्जनास्तत्र समादधति सज्जनाः ॥

अतः मानवीय बुद्धि के कारण यहाँ पर मैंने प्रमाण एव सिद्धान्त के विरुद्ध यदि कुछ कह दिया हो तो इसके लिये मैं क्षमाप्रार्थिनी हूँ ।

धन्यवाद ।

दिनांक १५ ०६ ०२

विनयावनता
donekan
कंचन गुप्ता

विषया-सूची

पृष्ठ संख्या

भूमिका	१ - ७
प्रथम अध्याय	
अ वेद एव उपनिषद्	८ - ३२
ब गीता मे अमरत्व एव मुक्ति	३३ - ४६
द्वितीय अध्याय (नास्तिक सम्प्रदाय)	
अ चार्वाक दर्शन मे आत्मा	५० - ६२
ब जैन-दर्शन मे आत्मा एव अपवर्ग	६३ - ८६
स बौद्ध-दर्शन मे आत्मा एव निर्वाण	८७ - ११५
तृतीय अध्याय	
सांख्य एव योग दर्शन मे आत्मा व कैवल्य सम्बन्धी विचार ।	११६ - १५६
चतुर्थ अध्याय	
न्याय एव वैशेषिक दर्शन मे आत्मा एव मुक्ति की अवधारणा ।	१६० - १६३
पंचम अध्याय	
मीमांसा दर्शन मे आत्मा एव मोक्ष ।	१६४ - २११
षष्ठम अध्याय (अद्वैत वेदान्त)	
अ गौडपाद वेदान्त ।	२१२ - २१७
ब शांकर वेदान्त मे आत्मा एव मुक्ति का सम्प्रत्यय ।	२१८ - २३६
सप्तम अध्याय (वैष्णव वेदान्त)	
अ रामानुजाचार्य	२३७ - २५०
ब मध्व, निम्बार्क एव वल्लभ सम्प्रदायो मे मुक्ति एव अमरत्व की अवधारणा	२५१ - २६६
अष्टम अध्याय	
समकालीन दर्शन मे आत्मा एव मोक्ष सम्बन्धी विचार	२६७ - २८४
उपसंहार	२८५ - २६२
सन्दर्भ ग्रन्थ सूची :	२६३ - ३००

भूमिका

भारतीय दर्शन मूल्यों का दर्शन है। भारतीय ऋषियों के लिये दार्शनिक चिन्तन का मुख्य लक्ष्य बन्धन के कारणों का पता लगाकर उससे मुक्ति पाना था, तात्त्विक विवेचन तो केवल साधन रूप है। अतः विविध भारतीय सम्प्रदाय केवल विचार प्रणाली ही नहीं वरन् जीवन प्रणाली भी है।

‘आत्मा’ अत् धातु से ‘मनिण्’ प्रत्यय करके निष्पन्न ‘आत्मन्’ शब्द का एक वचनान्त रूप है जो पुल्लिङ्ग में प्रयुक्त होता है। जिसका अर्थ है— ‘सातत्यगमन।’ शब्दकल्पद्रुम^१ में ‘सततगमनशील’ का अर्थ जो जाग्रत स्वप्न एव सुषुप्ति सभी अवस्थाओं में रहता है— ऐसा किया गया है। गमन का अर्थ ज्ञान भी है, अतः जो नित्य ज्ञान का विषय है, आश्रय है या ज्ञान रूप है, आदि अर्थों में आत्मा शब्द का प्रयोग होता है। अतः आत्मा ज्ञानरूप है, उसे अपने ज्ञान के लिये अन्य ज्ञान की आवश्यकता नहीं है। उसमें ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय का भेद नहीं है, चिदानन्दैकस्वरूप होने से, वह स्वतः प्रकाशमान है।

यास्क^२ ने इसकी व्युत्पत्ति दो धातुओं ‘अत्गमन करना’ अर्थ में, और ‘अप-व्याप्त होना’ अर्थ में, से दी है। उन्होंने ‘आत्मा’ शब्द की व्याख्या इस प्रकार की है— “आत्मा अततेर्वा आप्तेर्वा अपि वाप्त इव स्याद् यवाद् व्याप्ति भूत।” अर्थात् जो सतत गमन करता है, वह आत्मा है या जो सर्वत्र व्याप्त है वह आत्मा है या जो व्याप्त सा प्रतीत होता है, वह आत्मा है।

आत्मा के स्वरूप एवं मोक्ष के प्रति विभिन्न दार्शनिक अवधारणाओं पर विचार करने के पूर्व यह प्रश्न उपस्थित होता है कि ‘आत्मा’ जैसे तत्त्व के दार्शनिक चिन्तन की आवश्यकता क्यों पड़ी? दर्शनशास्त्र में इस प्रश्न का समावेश क्यों किया गया?

^१ अतसातत्यगमने, पाणिनीय धातुपाठ -१/३८

^२ आत्मा-अतीत सततमावेन जग्रदादि सर्वास्वस्थासु अनुकृते, अत् सातत्यगमने + मनिन्

— शब्दकल्पद्रुम

^३ निरुक्त ३/१५

इस प्रश्न पर विचार करने पर हम देखते हैं कि आत्मा का विषय चिन्तन में लाने के लिये सबसे अधिक उत्तरदायी वस्तु है मनुष्य की अपने प्रति मोह की भावना। हम अपने अस्तित्व की वास्तविकता समझने की ओर उन्मुख होते हैं। अहम् प्रतीति के विषय का अन्वेषण— कि जिसे हम 'मैं' शब्द के द्वारा व्यजित करते हैं वह वास्तव में क्या है? क्या शरीर, मन, इन्द्रियाँ एवं बुद्धि आदि अह का विषय हैं अथवा इनसे परे या भिन्न कोई स्वतन्त्र सत्ता 'अह' का द्योतक है? इन प्रश्नों ने दार्शनिकों को आत्मा-विषयक चिन्तन के लिये प्रेरित किया। अलग-अलग सम्प्रदाय वाले दार्शनिकों ने भिन्न-भिन्न प्रकार से इस प्रश्न का समाधान करने की चेष्टा की जिस दार्शनिक को जो कुछ भी 'अह' का विषय समझ में आया उसने उसी को आत्मा का नाम दे दिया।

आत्म-विश्लेषण के अतिरिक्त विश्व-विश्लेषण ने भी इस विषय को सामने ला दिया। विश्व की वस्तुओं का विश्लेषण करते समय दार्शनिकों ने विश्व में दो प्रकार के तत्त्वों को पाया— चेतन एवं अचेतन। जिनमें से चेतन तत्त्व ने उनके सम्मुख एक बड़ी समस्या पैदा कर दी और इस चेतन तत्त्व के स्वरूप को जानने का प्रयास किया जाने लगा।

आत्मा के स्वरूप का सभी भारतीय दर्शनों में सूक्ष्म एवं भव्य विवेचन किया गया है। केवल चार्वाक दर्शन में ही चैतन्य विशिष्ट देह को आत्मा माना गया है, इसके अतिरिक्त अन्य दर्शनों में किसी न किसी रूप में नित्य एवं शाश्वत आत्मा की सत्ता को स्वीकार करते हुए मोक्ष की व्याख्या प्रस्तुत की गयी है।

मोक्ष शब्द 'मोक्ष' धातु से धञ् प्रत्यय करके निष्पन्न होता है। जिसका व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है— 'छुटकारा या मुक्ति प्राप्त करना।' इस व्युत्पत्ति के आधार पर कहा जा सकता है कि आत्म-बोध होने पर अध्यास से उत्पन्न बन्धन से छुटकारा पाने का नाम ही मुक्ति है। अतः इस आधार पर हम यह कह सकते हैं कि आवागमन के बन्धन से या ससरण चक्र से छुटकारा पा जाना ही मोक्ष है। मोक्ष को अन्य दर्शनों में

निर्वाण, कैवल्य, अपवर्ग, निश्रेयस श्रेयस, अमृत एव मुक्ति भी कहा गया है आत्मा सदा ही विकारो से रहित होने के कारण बन्धन एव मोक्ष के प्रश्न व किन्तु अज्ञानवश जीव के वर्ग में आने पर उसमें 'अहकार' 'ममकार' यह मेर तुम्हारा है आदि बन्धन उत्पन्न होने के कारण जीव अपने वास्तविक स्वरूप व में असमर्थ हो जाता है। वह अविद्या के कारण ससार की वस्तुओं से मिथ्य स्थापित कर लेता है। यही मिथ्या सम्बन्ध ही जीव के बन्धन का कारण है। जब कं नष्ट हो जाने पर जीव अपने वास्तविक स्वरूप का साक्षात्कार कर लेता है मुक्त कहलाता है। मोक्ष की प्राप्ति भारतीय दर्शन में कर्म, ज्ञान एव भक्ति माध्यम से संभव बताई गयी है।

उपनिषद्, गीता, सांख्य-योग, पूर्व एव उत्तर मीमांसा में आत्मा के स विस्तृत विवेचन किया गया है। आत्मा का विश्लेषण करते हुये कहा गया है कि स्वप्न एव सुषुप्ति आत्मा की विभिन्न अवस्थाएँ हैं। शुद्ध आत्मा 'तुरीय' अर्थात् जागृत अवस्था में आत्मा बाह्य वस्तुओं का अनुभव करता है, स्वप्नावस्था में जगत् का तथा सुषुप्ति अवस्था में यह केवल आनन्द का अनुभव करता है। य का आशिक ज्ञान है। पूर्ण आत्मा समस्त अनुभवों से परे है वही शुद्ध अद्वैत तथा इसका ज्ञान ही वास्तविक ज्ञान है।

भारतीय दर्शन में आत्मा को दो वर्गों जीवात्मा एव परमात्मा के अन्तर्गत किया है। आत्मा का सूक्ष्म विश्लेषण करके यह माना गया है कि शरीर, मन, प्र ये सब परिवर्तनशील बाह्य रूप हैं, आत्मा के वास्तविक रूप नहीं, यद्यपि इन स आधार आत्म तत्त्व ही है। जीव अज्ञानवश सुख-दुःख आदि बन्धनों से ग्रस्त होने पर इन बन्धनों से छुटकारा पाया जा सकता है। आत्मज्ञान होने पर

¹ मुक्ति कैवल्यनिर्वाणश्रेयोनि श्रेयसामृतम्।

मोक्षोऽपवर्गः ॥

—अमरकोष प्रथमकाण्ड धीवर्ग—पौंच, श्लोक सख्या, छ ।

समाप्ति हो जाती है, क्योंकि आत्मा एक ही है। वह सच्चिदानन्द स्वरूप है। वस्तुतः आत्मा एव परमात्मा एक ही है। आत्मा सर्वव्यापी होने के कारण प्रकट नहीं दिखलाई पड़ता है, किन्तु जो सूक्ष्मदर्शी हैं वे अपनी बुद्धि से उसे देख लेते हैं। अतः जो ब्रह्म का साक्षात्कार करता है, वह ब्रह्म के साथ तादात्म्यीकरण कर मुक्ति पाता है।

आत्मा और मोक्ष की अवधारणा भिन्न-भिन्न दर्शनो में पायी जाती है एव उनका समाधान भी परस्पर भिन्न है कुछ में थोड़ा विभेद है तो कुछ में अधिक। आत्मा की अमरता का प्रश्न प्रत्येक दर्शन में किया गया है तथा उसका समाधान भी समझाने की चेष्टा की गयी है। आत्मा की अमरता का सम्प्रत्यय मोक्ष के लिये ही स्वीकार किया गया है, क्योंकि यदि आत्मा को भी मरणशील मान लिया जाये तो मोक्ष की व्याख्या करना कठिन होगा। इसके अतिरिक्त कर्मफल सम्बन्ध के मूल में कर्त्ता—आत्मा की नित्यता विद्यमान है। कर्म की अवस्था और फल की अवस्था के अन्तराल को मिटाया नहीं जा सकता। यदि कर्म की अवस्था में कर्त्ता, फल की अवस्था के भोक्ता से भिन्न हो तो कर्म के कर्त्ता को फल नहीं मिल सकता। वस्तुतः कर्त्ता एव भोक्ता दोनों एक ही हैं। यह तभी संभव है जब आत्मा को नित्य माना जाये। यदि आत्मा को प्रतिक्षण परिवर्तनशील माना जाये तो नैतिकता असंभव हो जायेगी एव सभी जगहों पर कृतप्रणाश और अकृताभ्युपगम होगा। वास्तविकता यह है कि कर्त्ता एव भोक्ता दोनों एक हैं, क्योंकि आत्मा अमर है।

इसाई धर्म तथा इस्लाम धर्म में जहाँ ईश्वर को आत्मा का सृष्टा बताया गया है, वही भारतीय दर्शन में आत्मा को असंग, अजर, अमर, अनादि, स्वप्रकाश एव सुख स्वरूप कहा गया है। आत्मा एव ब्रह्म में वस्तुतः अभेद है। आत्मा की सत्ता स्वतः सिद्ध एव प्रामाणिक है। सभी व्यक्तियों को आत्मा के अस्तित्व में विश्वास है, क्योंकि यदि आत्मा का अस्तित्व न होता तो किसी को अपने अस्तित्व में विश्वास न होता। अतः आत्मा का अस्तित्व है। जगत् अचेतन अथवा जड है जबकि आत्मा चैतन्य स्वरूप है।

चार पुरुषार्थों में मोक्ष को अन्तिम पुरुषार्थ के रूप में स्वीकार किया गया है। इसे मूल्य के रूप में भारतीय दर्शन में सर्वोच्च स्थान प्राप्त है। भारतीय दर्शन की यही विशेषता इस दर्शन को पश्चिमी दर्शनों से पृथक् करती है। पाश्चात्य दर्शनों में मानव जीवन का लक्ष्य मानवता की सेवा तथा नैतिक व धार्मिक जीवन है वहीं भारतीय ऋषियों का मानना है कि ये केवल साधन मूल्य है, साध्य मूल्य तो सभी दुखों की आत्यन्तिक निवृत्ति तथा जन्म-मरण के चक्र से छुटकारा पाना है। इन ऋषियों के चिन्तन का मुख्य लक्ष्य जीवन के दुखों को दूर करना है, तात्त्विक प्रश्नों का विवेचन तो केवल साधन रूप ही है।

आत्मा के सम्बन्ध में भारतीय दर्शनों में पर्याप्त मतभेद विद्यमान है। चार्वाक दर्शन के अनुसार चैतन्य-विशिष्ट देह ही आत्मा है। उनका मानना है कि शरीर ही आत्मा है बशर्ते कि उसमें चैतन्य हो। कर्त्ता एव भोक्ता भी वही है। बौद्धमतानुसार जीवात्मा विज्ञान के रूप में है यह विज्ञानों का प्रवाह है अतः इसका कोई परिमाण नहीं हो सकता ये नित्य आत्मा को स्वीकार नहीं करते हैं। वहीं जैन दर्शन की मान्यता है कि जीवात्मा देह से भिन्न है, किन्तु वह शरीर या देह के ही परिमाण वाला है। शरीर या देह के बढ़ने एव घटने पर जीवात्मा भी घटता-बढ़ता रहता है। इनके अनुसार जीवात्मा नित्य तो है, किन्तु उसमें विकार होते रहते हैं। नैयायिकों एव वैशेषिकों का कहना है कि जीवात्मा के गुण बुद्धि, सुख, दुख आदि जब अनित्य हैं तो जीवात्मा भी विकारी है, क्योंकि धर्मों में आने-जाने वाले धर्म-धर्मों को भी विकारशील बना देते हैं। अद्वैत-वेदान्त में एव सांख्य-योग में आत्मा को निर्गुण माना गया है जबकि द्वैत एव विशिष्टाद्वैत वेदान्त में आत्मा को सगुण माना गया है।

आत्मा की भाँति ही मोक्ष की अवधारणा भी अलग-अलग दर्शनों में भिन्न-भिन्न है लेकिन सभी भारतीय दर्शनों में मोक्ष दार्शनिक चिन्तन की चरम परिणति है। इन दर्शनों में माना गया है कि मनुष्य का जीवन दुखों से परिपूर्ण है इसलिये भारतीय दर्शनों का मुख्य लक्ष्य जीवन के क्लेशों को दूर करने का उपाय खोजना है। सभी

दुखो, क्लेशो एव बुराइयो को दूर करने का उपाय मोक्ष—प्राप्ति है। मोक्षावस्था में समस्त दुख एव क्लेश स्वतः समाप्त हो जाते हैं। पाश्चात्य दर्शन मोक्ष के प्रश्न पर मौन है इसी कारण वे इस सम्बन्ध में भारतीय दर्शन से एक नई दिशा का निर्देश पाते हैं। यद्यपि हीगेल के दर्शन में भौतिकवाद के तुच्छ धरातल से ऊपर उठकर पूर्ण प्रत्ययवाद में प्रवेश करने की चेष्टा हुई है, किन्तु भारतीय दर्शनो के तारतम्य तथा गम्भीरता का उन दर्शनो में लेशमात्र नहीं है।

उपनिषदों में मोक्ष को परम—पुरुषार्थ के रूप में स्वीकार किया गया है। मोक्ष ही बन्धन का अन्त है, ससार का विनाश एव दुखों का उच्छेद है। षड्दर्शनो (बौद्ध थोड़ा भिन्न है) में मोक्ष की अवस्था आत्मा की स्वाभाविक अवस्था है। यह आत्मा के निजस्वरूप की प्राप्ति है। न्याय दर्शन के अनुसार चैतन्य आत्मा का स्वाभाविक गुण न होकर आगन्तुक गुण है जो शरीर, मन आदि के संयोग से उत्पन्न होता है मोक्षावस्था में मुक्त जीव में चैतन्य का अभाव पाया जाता है। इस कारण मुक्त आत्मा का अन्य आत्माओं या ईश्वर से कोई सम्बन्ध नहीं रहता है वह पाषाणवत् शून्य हो जाती है। वही चार्वाक दर्शन में देह नाश को ही मुक्ति कहा गया है। जबकि शून्यवादी आत्मा का उच्छेद होना ही मोक्ष मानते हैं। सांख्य योग में कैवल्य का अर्थ है— पुरुष का प्रकृति से पूर्णतया सम्बन्ध विच्छेद। पुरुष की अपने स्वरूप में अवस्थिति को ही मोक्ष कहा गया है। अद्वैत—वेदान्त में आत्मा व ब्रह्म में तादात्म्य स्थापित किया गया है, इसलिये मोक्ष की अवस्था में आत्मा को स्वरूप लाभ या ब्रह्म से तादात्म्य की प्राप्ति होती है। अद्वैत—वेदान्त के अनुसार अनात्मा को मायामय जानकर उसमें आत्मा के अध्यास का परित्याग कर मुमुक्षु अपने निज या वास्तविक आत्मा को पहचानकर मोक्ष को प्राप्त करता है। वैष्णव वेदान्त में दुख से भिन्न पूर्ण सुख या आनन्द की प्राप्ति होना ही मुक्ति कहा गया है। इस अवस्था में अश (जीव) अशी (परमात्मा) के साथ सायुज्य प्राप्त करता है। इस प्रकार चार्वाक के द्वारा प्रतिपादित मोक्ष की विचारधारा से प्रारम्भ करके हम आगे बढ़ते हैं और शंकराचार्य के अद्वैत—वेदान्त में जिज्ञासा की पूर्णतः शान्ति पाते हैं।

इस प्रकार मोक्ष ही बधन का अन्त है। आत्मा अपने कर्मों के अनुसार फल प्राप्त करता है तथा अपने कर्मों के फलानुसार जन्म लेकर इस ससार में भ्रमण करता है। वह आत्मा अज्ञानवश स्वयं को कर्त्ता एवं भोक्ता समझ लेता है, किन्तु ज्ञान के द्वारा वह जब अपने नित्य व मुक्त स्वरूप को पहचान लेता है तो वह मोक्ष की अवस्था को प्राप्त होता है। मुक्त आत्मा आवागमन के चक्र को तथा ससार जन्य क्लेशों को नहीं सहता है। मोक्ष का साधन ज्ञान है। ब्रह्म ही शुद्ध चैतन्य स्वरूप है तथा जीवात्मा एवं परमात्मा का तादात्म्य ही मोक्ष है। भारतीय चिन्तन परम्परा में दार्शनिकों ने मोक्ष प्राप्ति के लिये ज्ञानमार्ग, कर्ममार्ग एवं भक्तिमार्ग को अलग-अलग महत्त्व दिया है। किन्तु गीता में इन तीनों मार्गों का बहुत-ही सुन्दर समन्वय मिलता है।

Lanahan
-कचन गुप्ता

इलाहाबाद

दिनांक— १५ ०६ ०२

प्रथम अध्याय

वेद एवं उपनिषद्

वेदों का भारतीय साहित्य एवं संस्कृति में महत्त्वपूर्ण स्थान है। ये भारतीय साहित्य के ही नहीं, अपितु विश्व-साहित्य के प्राचीनतम ग्रंथ हैं। भारतीय दर्शनो के प्रमुख विचारों को वैदिक वाङ्मय में खोजा जा सकता है, किन्तु वेदों के विषय में हमारा ज्ञान अल्प और अपूर्ण है। वेद का अर्थ है— 'ज्ञान', जिसे ऋषियों ने तपस्या के द्वारा 'अभय-ज्योति' के रूप में साक्षात्कार किया था। ऋषि मंत्रों के निर्माता नहीं अपितु द्रष्टा थे।¹ ऋषियों ने इस ज्ञान को शब्दों के द्वारा मंत्र रूप में प्रकाशित किया था। ऋषियों के द्वारा प्रकाशित ये मन्त्र परमात्मा के स्वरूप हैं और नित्य 'अभय-ज्योति' के रूप में अभिव्यक्त होने के कारण 'अपौरुषेय' कहे जाते हैं।

मंत्र और ब्राह्मण वेद के महत्त्वपूर्ण विभाग हैं। किसी देवता की स्तुति में प्रयुक्त होने वाले अर्थ स्मारक वाक्य को 'मंत्र' कहते हैं तथा यज्ञ आदि के अनुष्ठान का विस्तृत विवेचन करने वाला ग्रंथ 'ब्राह्मण' कहलाता है। मंत्र समूह को संहिता कहते हैं। ब्राह्मण ग्रंथों के बाद उनसे सम्बद्ध 'आरण्यक' ग्रंथ आते हैं। इनमें कर्म से ज्ञान की ओर सक्रमण है। आरण्यकों के बाद उपनिषदों का स्थान आता है, जो कि ज्ञान प्रधान तथा दार्शनिक विचारों से भरे हैं। इन्हें वेदों का अंतिम भाग होने के कारण वेदान्त भी कहते हैं। वेद वाक्य चिरन्तन सत्य का प्रतिनिधित्व करते हैं। ऋषियों ने सत्य व धर्म दोनों का साक्षात्कार किया था, जिन्हें वेदों में संकलित किया गया है। नैयायिकों का मत है कि वेदों का निर्माण ईश्वर ने किया है, इसके विपरीत मीमांसक इस मत को स्वीकार नहीं करते हैं। उनका मानना है कि वेद अनादि काल से नित्य हैं। सायणाचार्य ने वेद की परिभाषा देते हुए कहा है कि जिसके द्वारा अलौकिक पुरुषार्थ का ज्ञान होता है वह वेद है।²

¹ ऋषयो मन्त्र द्रष्टार ।

² सायण, ऋग्वेद भाष्य पेज न० २२

वेदों की संख्या चार मानी गयी है। ऋग्वेद, यजुर्वेद सामवेद एवं अथर्ववेद। इनमें ऋग्वेद प्रधान है। ऋग्वेद में ईश्वर की उपासना में प्रयुक्त होने वाले गीतों का संग्रह है। सामवेद विशुद्ध कर्मकाण्ड सम्बन्धी संग्रह है। इसका बहुत सा भाग ऋग्वेद में पाया जाता है। साम की भाँति यजुर्वेद में भी कर्मकाण्ड सम्बन्धी वर्णन मिलता है। उपर्युक्त तीनों वेदों को 'वेदत्रयी' भी कहा जाता है। चतुर्थ वेद अथर्ववेद है। वेद के सहित और ब्राह्मण भाग को 'कर्मकाण्ड', आरण्यक भाग को 'उपसना काण्ड' तथा उपनिषद् भाग को 'ज्ञानकाण्ड' कहा जाता है।

वेदों में आत्मा एवं मोक्ष सम्बन्धी विचार प्रारम्भिक अवस्था में स्पष्ट नहीं है। ऋग्वेद में आत्मा एवं मोक्ष का कोई विशेष सिद्धान्त नहीं निर्धारित किया गया है, परन्तु ऋग्वेद के बाद जैसे-जैसे हम यजुर्वेद, सामवेद एवं उपनिषद् ग्रंथों की ओर बढ़ते हैं वैसे ही आत्मा और मोक्ष की अवधारणा दार्शनिक सिद्धान्तों के रूप में परिलक्षित होने लगती है। ब्राह्मण ग्रंथों में यद्यपि दार्शनिकता का काफी अधिक पुट आ जाता है, परन्तु अभी भी धार्मिकता ही ज्यादा थी। ब्राह्मण ग्रंथों में दर्शन के जो बीज दिखलाई पड़ते हैं वे उपनिषदों में पुष्पित एवं पल्लवित होकर सघन वृक्ष के रूप में परिणत हुये हैं। उपनिषदों में आत्मा एवं मोक्ष की अवधारणा पूर्ण विकसित रूप में प्राप्त होती है। इनमें स्पष्टतः कहा गया है कि सच्चा आदर्श जन्म एवं मृत्यु के बंधन से हमेशा के लिये छुटकारा पाना है।

ऋग्वेद में आत्मा व मोक्ष का कोई विशेष सिद्धान्त नहीं प्राप्त होता है, यद्यपि जीवात्मा एवं परमात्मा के स्वरूप का परिचय ऋग्वेद के प्रसिद्ध 'द्वासुपर्णा सयुजा'^१ इत्यादि मंत्रों में स्पष्ट है। इसी परमात्मा का साक्षात्कार करना भारतीय दर्शन का चरम लक्ष्य है तथा इसी से दुख की निवृत्ति होती है। वही यजुर्वेद में कहा गया है— 'तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति'^२

^१ ऋग्वेद १०/१६४/२०

^२ यजुर्वेद ३१/१८

यजुर्वेद में अनेक मंत्र हैं जिनमें परमेश्वर का वर्णन है, जो जगत् में अनेक रूपों से अभिव्यक्त होते हैं तथा जिनके ज्ञान से जिज्ञासु को चरम लक्ष्य की प्राप्ति होती है और वह सर्वज्ञ हो जाता है।

डा० एस०एन०दास गुप्ता ने अपने ग्रंथ 'भारतीय दर्शन का इतिहास' में स्पष्ट रूप से प्रतिपादित किया है कि ऋग्वेद में तीन शब्दों का प्रयोग आत्मा के लिये हुआ प्रतीत होता है। ये शब्द मन, आत्मा और असु हैं। मन हमारे विचार और अनुभूति का केन्द्र स्थान है और मेकडुनल के कथनानुसार हृदय में निवास करता है। मृत्यु के पश्चात् आत्मा के ही शेष रहने का संकेत भी ऋग्वेद के एक मंत्र में मिलता है।¹ यही आत्मा विषयक विचार उत्तरोत्तर विकसित होकर नित्य एव कूटस्थ रूप में स्वीकार किया गया है। आगे चलकर तैत्तिरीय आरण्यक में इसे प्रजापति का अंश बताया गया है। अध्यात्म तत्त्वों के मुख्य प्रतिपादक उपनिषद् ग्रंथों के प्रारम्भ होने से पूर्व आत्मा शब्द का प्रयोग पहले प्राण बाद में विश्व चेतना या समष्टि आत्मा और उसके बाद मनुष्यगत चेतनतत्त्व या व्यक्ति आत्मा के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। इस प्रकार सभी मुख्य सिद्धान्तों का बीज और उनकी विकासमान परम्परा हमें ऋग्वेद तथा अन्य वेदों में प्राप्त हो जाती है, इसमें सन्देह नहीं है।

आत्मा के स्वरूप का वर्णन करते हुये अथर्ववेद में कहा गया है कि इस जगत् का आत्मा निष्काम, आत्म-निर्भर, अमर, स्वयं सिद्ध, आनन्दमय, सदैव युवा और शाश्वत है।² इसके ज्ञान से ही मृत्यु को जीता जा सकता है। वेदों में इस प्रकार का विश्वास प्रकट किया गया है कि अचेतन अवस्था में आत्मा शरीर से अलग हो सकती है और मृत्यु के पश्चात् आत्मा का अलग अस्तित्व होता है, लेकिन हमको इस सिद्धान्त का कोई विकसित स्वरूप प्राप्त नहीं होता कि मृत्यु के पश्चात् आत्मा एक शरीर से दूसरे शरीर में प्रवेश कर जाता है।

¹ डा० एस०एन०दास गुप्ता पृष्ठ-२७ से उद्धृत

² तमेव विद्वान् न विभाव मृत्योरात्मान धीरमजर युवानम्।

—अथर्ववेद १०/४८/४४

ऋग्वेद में महर्षि दीर्घतमा के (अस्यवामीय सूक्त) में अमर्त्य तथा मर्त्य दो तत्त्वों का वर्णन है। एक तत्त्व तो मनुष्य है, दूसरा अदृश्य। इनमें आत्मा सत्त्वगुणी होने से धार्मिक, तमोगुणी होने से कामी और रजोगुणी होने से धार्मिक का विरोधी अर्थवान होता है। ऋग्वेद के एक मंत्र में 'आप्रङ्' और 'प्राङ्' ये दो शब्द क्रमशः पुनर्जन्म एवं मोक्ष के वाचक हैं। पुनर्जन्म एवं मोक्ष दोनों ही स्थिति में आत्मा को शरीर में आना पड़ता है। पर जो आत्मा इस शरीर में आकर प्रकृति के रजोगुण या तमोगुण से बंध जाता है, वह 'अप्राङ्' अर्थात् पीछे की तरफ लौटता है, यही वस्तुतः पुनर्जन्म है। पर जो आत्मा इस शरीर में आकर भी धार्मिक प्रवृत्ति का ही रहता है वह 'प्राङ्' अर्थात् आगे बढ़ता है, दूसरे शब्दों में मोक्ष की तरफ अग्रसर होता चला जाता है।'

ऋग्वेद में यद्यपि यह माना गया है कि मृत्यु जीवन का अन्त नहीं है, परन्तु पुनर्जन्म का सिद्धान्त अभी विकसित नहीं हो पाया था, किन्तु कहीं-कहीं पर पुनर्जन्म का सिद्धान्त दृष्टिगोचर होता है। पुनर्जन्म सम्बन्धी ये विवरण अत्यन्त न्यूनमात्रा में ही लभ्य होते हैं। ऋग्वेद में वशिष्ठ के जन्म के विषय में वर्णन मिलता है। कर्म सिद्धान्त भी पुनर्जन्म के साथ सम्बद्ध है। अच्छे कर्म करने से पुण्य होता है और कालान्तर में उससे सुख की प्राप्ति होती है तथा अनुचित कर्म करने से पाप और दुःख मिलता है। इस जन्म के पूर्व और पश्चात् भी जीव का अस्तित्व रहता है और जीवन काल में पूर्व जन्मों में किये गये कर्मों के फलों को भोगने के लिए बार-बार इस ससार में जीव का आना होता है, मरने पर जीव 'देवयान' तथा 'पितृयान' मार्ग से दूसरे लोको में जाता है, इत्यादि सिद्धान्तों के मूल में 'कर्म की गति' है। वैदिक काल में सभी थोड़ा बहुत कर्म की गति को जानते थे, अन्यथा उपर्युक्त सिद्धान्त को वे नहीं स्वीकार कर सकते थे। दार्शनिक विचार में कर्म की गति की बड़ी महिमा है। वास्तव में ससार की सभी घटनाएँ जीवों की सभी चेष्टाएँ यहाँ तक कि स्वयं यह जगत् कर्म की ही गति का फल है।

* ब्राह्मण तथा बौद्ध विचारधारा का तुलनात्मक अध्ययन। डा० जगदीश दत्त दीक्षित पृष्ठ १८६ से उद्धृत

देवता लोग भी कर्म के बधनो से परे नहीं हैं। अवतार लेने पर भगवान् भी कर्म के गति चक्र में घूमने लगते हैं। कर्म की गति बड़ी विचित्र है। इसके आदि और अन्त को जानना सरल नहीं है।

कुछ लोगो की धारणा है कि वैदिक संहिता ग्रंथों में कर्मवाद का उल्लेख नहीं है। हो सकता है कि 'कर्मवाद' 'कर्मगति' आदि शब्द वेद में न हों, परन्तु संहिताओं में कर्मवाद का उल्लेख नहीं है। यह धारणा सर्वथा निर्मूल है। 'कर्मवाद' के सम्बन्ध में ऋग्वेद संहिता के कुछ मंत्रों में संकेत मिलते हैं यथा 'शुभस्पति' (अच्छे कर्मों के रक्षक) धियस्पति, (अच्छे कर्मों के रक्षक) 'विचर्षणि तथा विश्वचर्षणि' (शुभ और अशुभ कर्मों के दृष्टा), 'विश्वस्य कर्मणो धर्ता' (सभी कर्मों के आधार) आदि पदों का देवता लोगो के विशेषण में वेद में प्रयोग हुआ है। यज्ञादि कर्मों का वेदों में विशेष तथा यजुर्वेद में, अनेक प्रकार से विधान है। कई मंत्रों में यह स्पष्ट कहा गया है कि शुभ कर्मों के करने से अमरत्व की प्राप्ति होती है। जीव अनेक बार इस ससार में अपने कर्मों के अनुसार उत्पन्न होता है और मरण को प्राप्त करता है।^१ वामदेव ने पूर्व के अपने अनेक जन्मों का वर्णन किया है। पूर्व जन्म के दुष्ट कर्मों के कारण लोग पापकर्म करने में प्रवृत्त होते हैं,^२ इत्यादि वेदों के मंत्र में स्पष्ट है।

इन सभी प्रसंगों से यह बात स्पष्ट होती है कि कर्म का फल होता है और एक जन्म में जो कर्म किया जाता है उसका फल दूसरे जन्म में अवश्य मिलता है तथा साधारणतया कर्म करने वाले जीव को ही अपने किये हुए उस कर्म के फल का भोग करना पड़ता है। इसी से आत्मा नित्य एव व्यापक है, यह भी प्रमाणित हो जाता है।

शतपथ ब्राह्मण में इस प्रकार का उल्लेख आता है कि जो सम्यक् ज्ञान के साथ उचित कर्म नहीं करते वे मृत्यु के पश्चात् पुनः जन्म लेते हैं और पुनः मृत्यु को प्राप्त

^१ मण्डल ४ सूक्त- २७

^२ न स स्वो दक्षो वरुण धृति सा सुरा मन्युर्विभीदको अचित्ति ।

अस्ति ज्यायन्कनीयस् उपारे स्वप्नश्च नेदन्तस्य प्रयोता ।। - ऋग्वेद ७/८६/६

होते हैं। ऋग्वेद के एक सूक्त (१०-५८) के मंत्र के अनुसार मनुष्य की आत्मा अथवा मन का जो सभवतः अचेतन है, पुनः आह्वान सूर्य, आकाश एवं वनस्पतियों से किया गया है। शतपथ ब्राह्मण के अनुसार जो मृत्यु को प्राप्त हो गए हैं उनको दो अग्नियों को बीच से पार करना पड़ता है, जो पापियों को जला देती हैं और पुण्यात्मा को किसी प्रकार का कष्ट नहीं देती हैं।^१ मृत्यु के पश्चात् प्रत्येक व्यक्ति को फिर जन्म धारण करना पड़ता है और उसे पूर्व जन्म के शुभ या अशुभ कर्मों के अनुसार फल मिलता है। इस प्रकार पुनर्जन्म के द्वारा सुख अथवा दुःख प्राप्ति की कल्पना नैतिक अथवा धार्मिक सिद्धान्त के रूप में प्रथम बार हमारे सामने प्रस्तुत होती है। भारतीय दर्शन के 'आत्मा' शब्द का अर्थ वेदों में जीवन देने वाली प्राण शक्ति से है। ऋग्वेद में एक स्थल पर कवि ने अन्तरतम रहस्य में प्रवेश करते हुए क्रमशः गहराई में जाकर पहले 'असु' फिर रक्त तक पहुँचना बताया है। तदनन्तर 'आत्मा' को सबसे सूक्ष्म गहनतम तत्त्व बताया है एवं उसे विश्व की अन्तरतम चेतन शक्ति के रूप में देखा है।

निरुक्त में कहा गया है कि— एक ईश्वर के रूप में जो परम सत्ता है, वही विश्वात्मा है और समस्त देवगण उसी विश्वात्मा के शरीर के अंग हैं।^२ अथर्ववेद में भी ब्रह्म की सर्वव्यापकता तथा आत्मा से अभिन्नता सम्बन्धी विचार व्यक्त किये गये हैं। वैदिक सभ्यता के विकास क्रम में इस प्रथम अवस्था को प्राकृतिक तथा मानवीकृत 'बहुदेववाद' की सज्ञा दी गयी है। कालान्तर में इस बहुदेववाद का विकास मैक्समूलर के अनुसार 'एकदाएकएवदेववाद' (हेनोथीज्म) में हुआ। जिसके अनुसार वैदिक आर्य जब किसी देवता की स्तुति करते थे तो उस समय उस देवता को ही एकमात्र सर्वोच्च देवता मान लेते थे। आगे चलकर यह 'एकदाएकएवदेववाद', 'एकेश्वरवाद', या 'एकदेववाद', के रूप में परिणत हुआ। फिर इस एकेश्वरवाद के साथ 'सर्वेश्वरवाद' की भी मान्यता हुई। कालान्तर में

^१ शतपथ ब्राह्मण — १,६,३ तथा मेकडुनल कृत वैदिक माइथोलॉजी पृष्ठ १६६-६७

^२ महाभाग्याद् देवताया एकएव आत्मा बहुधा स्तूयते।

एकस्याऽत्मनोऽन्ये देवा प्रत्यङ्गानि भवन्ति। — निरुक्त ७/३

हिन्दी निरुक्त — डा० कपिलदेव शास्त्री, साहित्य भण्डार मेरठ।

इसका चरम विकास 'एकतत्त्ववाद' या 'अद्वैतवाद' के रूप में उपनिषद् में प्रतिष्ठित और विकसित हुआ।

यद्यपि अधिकांश पाश्चात्य विद्वान् तथा उनके अनुयायी कुछ भारतीय विद्वान् वैदिक देवतावाद की उत्पत्ति और विकास का पूर्वोक्त क्रम प्रतिपादित करते हैं, किन्तु यह क्रम निराधार है तथा देवता तत्त्व के अज्ञान का सूचक है। संहिता भाग से ब्राह्मण और आरण्यक भाग द्वारा उपनिषद् भाग तक वैदिक दर्शन का जो विकास हुआ वह निश्चित ही पाश्चात्य विद्वानों द्वारा कल्पित बहुदेववाद से एकदाएकएवदेववाद, एकदेववाद, सर्वेश्वरवाद तथा एकतत्त्ववाद के रूप में नहीं हुआ। मन्त्र-द्रष्टा ऋषियों के द्वारा साक्षात्कृत आध्यात्मिक रहस्य मन्त्रों के रूप में प्रकट हुए। संहिता भाग भी आध्यात्मिक अद्वैतवाद से अनुप्राणित है। संहिता से लेकर उपनिषद् तक वैदिक दर्शन का विकास इस केन्द्रीय आध्यात्मिक अद्वैतवाद का ही विकास है, जो अपने अन्तर्गत एकेश्वरवाद और सर्वेश्वरवाद, परात्परत्व और अन्तर्यामित्व को तथा भेद एव अभेद दोनों को समाहित किये हैं।

वेदों में एकेश्वरवादी विचारों की अभिव्यक्ति की गयी है। एक ही सत् है, विप्रजन उसे अनेक मानते हैं।^१ एक परमतत्त्व को 'अभय-ज्योति' के रूप में निरूपित किया गया है। इस अद्वैतवादी विचारधारा में आत्मा और ब्रह्म का तादात्म्य ही स्थापित किया गया है।

अथर्ववेद में भी ब्रह्म की सर्वव्यापकता तथा आत्मा की अभिन्नता सम्बन्धी विचार व्यक्त किये गये हैं। निरुक्त में कहा गया है कि ईश्वर के रूप में जो परम सत्ता है वही विश्वात्मा है और समस्त देवगण उस विश्वात्मा के शरीर के अंग हैं।

ब्राह्मण विचारधारा की प्रारम्भिक अवस्था में मोक्ष का विचार इतनी परिपक्वता को प्राप्त नहीं कर पाया था। यह तो आध्यात्मिक विकास की शनै-शनै ऊर्ध्वमुखी प्रगति है

^१ एक सद्दिवा बहुधा वदन्ति। — ऋग्वेद १/१६४/४६

जिसको परम चूडान्त उपलब्धि के रूप में आत्मा का ब्रह्मैक्य रूप प्राप्त होता है, अन्यथा वेदों में यज्ञ द्वारा दीर्घायु, सुख, सन्तति, राज्य, साम्राज्य, शत्रुविनाश आदि कामनाओं से ओत-प्रोत वर्णन है।

जब ब्रह्म और आत्मा को एक मान लिया गया तो मानव जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य ज्ञान द्वारा आत्मा एवं ब्रह्म के तादात्म्य की प्राप्ति हो गया और यही अवस्था मुक्ति या मोक्ष की अवस्था कहलायी।

मुक्ति के चार प्रकार माने गये हैं। सामीप्य, सालोक्य, सारूप्य, एवं सायुज्य। मोक्ष परमात्म तत्त्व में पूर्णरूपेण एकत्व की स्थिति है। वहाँ स्वर्ग जैसा भौतिक सुखों का स्वकेन्द्रित भण्डार न होकर अनन्त असीमित आनन्द व अवर्णनीय सुख है। ऐसा व्यक्ति जागतिक आनन्दों से मुक्ति पाकर अमिट आनन्द में लीन हो जाता है। स्वार्गिक सुख ससीम व निश्चित समय के लिए रहता है। स्वर्ग व्यक्तित्व सहित प्रकृति का ही एक भाग है, जबकि मोक्ष आनन्द है। वह कालातीत है। इस प्रकार वेदों में आत्मा एवं मोक्ष सम्बन्धी विचारों का वर्णन मिलता है।

उत्तरकालीन आत्मा को एक स्थान पर विश्व की चेतन शक्ति के रूप में बताया गया है और जब हम इस कल्पना को ब्राह्मणों और आरण्यकों तक आकर देखते हैं तो प्रकट होता है कि वहाँ तक आते-आते आत्मा की धारणा विश्व और मनुष्य दोनों में व्याप्त महान् चेतन शक्ति के रूप में विकसित हो गयी। इस प्रकार उपनिषदों तथा उत्तरवर्ती दर्शनो में महान् आत्मा का जो सिद्धान्त मिलता है, उसका प्रारम्भिक स्वरूप वेदों में ही परिलक्षित हो जाता है।

उपनिषद्—

भारतीय तत्त्व ज्ञान के स्रोत उपनिषद् आध्यात्मिक मानसरोवर है तथा सारभूत सिद्धान्तों के प्रतिपादक होने के कारण उपनिषद् ही वेदान्त के नाम से विख्यात है। वैदिक धर्म की मूलतत्त्व प्रतिपादिका प्रस्थानत्रयी में मुख्य उपनिषद् ही है तथा गीता एवं ब्रह्म सूत्र का उपजीव्य है। भारतवर्ष में उदित होने वाले समस्त दर्शनो के मौलिक तथ्यों की आधार शिलाये उपनिषद् ही है। उपनिषद्—सरित मानवमात्र के ऐहिक—कल्याण तथा आमुष्मिक—मङ्गलार्थ सर्वत्र पुण्यभूमि में प्रवाहित होती है। विदेशी विद्वानों ने भी इनकी समुन्नत विचारधारा, उदात्तचिन्तन, धार्मिक अनुभूति तथा रहस्यात्मक अभिव्यक्तियों की भूरिश प्रशंसा की है।

उपनिषद् शब्द की व्युत्पत्ति में ही विविध अर्थ समाहित हैं। धातु पाठ में सदृलृ धातु विशरण, गति, अवसादन इन तीन अर्थों में प्रयुक्त है। इस प्रकार उप नि उपसर्ग पूर्वक सद धातु से निष्पन्न उपनिषद् शब्द का अर्थ है— 'जो विद्या समस्त अनर्थों के उत्पादक सासारिक क्रिया—कलापो का नाश करती है, ससार के कारणभूत माया—अविद्या के बन्धन को शिथिल करती है और ब्रह्म का साक्षात्कार कराती है।' उपनिषद् वैदिक वाङ्मय के हीरकमणि है जिनके प्रकाश में उस परब्रह्म—परमतत्त्व या आत्मस्वरूप का दर्शन किया जा सकता है। उपनिषदों में अनेक बार कहा गया है कि गुरु—शिष्य के बार—बार अनुरोध करने पर कठोर परीक्षा के उपरान्त ही उन्हें अध्यात्म विद्या का उपदेश देता था। उप नि उपसर्ग पूर्वक सद धातु से सिद्ध उपनिषद् शब्द का अर्थ भी गुरु के निकट विनम्रता पूर्वक बैठकर प्राप्त किया गया रहस्यमय ज्ञान है। उपनिषद् ब्रह्म विद्या का द्योतक है क्योंकि इस विद्या के अनुशीलन से मुमुक्षुजनों की ससार बीजभूता अविद्या नष्ट हो जाती है तथा उन्हें अपने वास्तविक स्वरूप 'अहं ब्रह्मास्मि' का साक्षात्कार हो जाता है।

' 'उपनिषादति सर्वानर्थकर ससार विनाशयति, ससारकारणभूतामविद्याञ्चशिथिलयति, ब्रह्म च गमयति इति उपनिषद् ।। '

यद्यपि वेदों में आत्मतत्त्व के बीज मिलते हैं, किन्तु आत्मा शब्द का विस्तृत रूप से प्रयोग उपनिषद् में ही प्राप्त होता है। कठोपनिषद्, छान्दोग्य उपनिषद्, श्वेताश्वतर उपनिषद्, तैत्तिरीय उपनिषद्, केन उपनिषद्, ईशावास्योपनिषद् आदि में आत्मा के स्वरूप एवं मोक्ष का विस्तृत विवेचन प्राप्त होता है।

पूर्ववर्ती ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रंथों में आत्मा व ब्रह्म दो पृथक्-पृथक् सत्ताओं के रूप में परिलक्षित होते हैं। आत्मा शब्द का प्रयोग कहीं भी देवता के लिये नहीं हुआ है। आरम्भिक अवस्था में यह शब्द केवल जीवात्मा का द्योतक था, किन्तु उत्तरोत्तर इसके स्वरूप की विस्तृत विवेचना की जाने लगी। उपनिषदों में भी आत्मा के वास्तविक स्वरूप के ज्ञान की जिज्ञासा प्रकट की गई है। साधारणतया आत्मा का अर्थ हम अपने शरीर एवं इन्द्रियों से समझते हैं, किन्तु उपनिषदों में आत्मा व देह की एकाकारिता का स्पष्ट रूप से खण्डन किया गया है तथा आत्मा के पारमार्थिक स्वरूप को देह, इन्द्रिय, मन एवं बुद्धि से परे एक विलक्षण तत्त्व के रूप में पारिभाषित किया गया है।

आत्मा मन, शरीर, बुद्धि तथा प्राण से सम्बद्ध होते हुये भी इन सब से भिन्न और स्वतन्त्र है। यह अभौतिक सत्ता है, जो शरीर मन आदि के नष्ट हो जाने के पश्चात् भी बनी रहती है। अतः इसे अविनाशी तथा अजर-अमर कहा गया है। यह आत्मा सभी प्राणियों में व्याप्त है और यही उन्हें सुख-दुःख, इच्छा आदि का अनुभव करने वाला चैतन्य युक्त प्राणी बनाता है। यह शरीर अमर एवं अपार्थिव आत्मा का आधार है। शरीर धारण करने के पश्चात् आत्मा को सुख और दुःख होता है। जब तक आत्मा और शरीर का सम्बन्ध है, तब तक सुख व दुःख से आत्मा मुक्त नहीं हो सकती, किन्तु शरीर के बन्धन से मुक्त होने पर आत्मा को सुख एवं दुःख प्रभावित नहीं करते हैं।

उपनिषदों में अन्वय व व्यतिरेक विधि के द्वारा आत्मतत्त्व का विवेचन किया गया है। अन्वयविधि के अनुसार आत्मा सर्वव्यापी, सर्वसाक्षी, सर्वज्ञ, सर्वेश्वर, सर्वान्तर सबका एकायन, वह अणु से भी अणु एवं महान् से भी महान् है। व्यतिरेक विधि में आत्मा की

व्याख्या नेति-नेति विधि से की जाती है। जो कुछ ज्ञेय है, जो कुछ मर्त्य है, जो कुछ अल्प है और जो कुछ चिन्त्य है वह सब आत्मा नहीं है। आत्मा न चल है, न अचल है, न दूर है, न पास है, न स्थायी है, न क्षणिक है, न सूक्ष्म है और न ही स्थूल है। वह इन सभी द्वन्द्वों व कोटियों से परे है।

चूँकि आत्मविचार उपनिषदों का केन्द्र बिन्दु है यही कारण है कि आत्मा का उपनिषदों में विशद् विवेचन मिलता है। उपनिषदों के अनुसार आत्मा मूल चैतन्य है। वह ज्ञाता है, ज्ञेय नहीं। आत्मा नित्य और सर्वव्यापी है। विश्व के सभी पदार्थ इसी के गर्भ में विलीन हो जाते हैं। श्रुति में कहा गया है कि यह आत्मा-ब्रह्म विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, चक्षुमय, श्रोतमय, पृथ्वीमय, जलमय, वायुमय, आकाशमय, तेजस् स्वरूप, अतेजस् स्वरूप, कामस्वरूप-अकामस्वरूप, क्रोधस्वरूप-अक्रोधस्वरूप, धर्मस्वरूप-अधर्मस्वरूप सभी तत्त्वों से युक्त है। इस प्रकार यहाँ पर आत्म-ब्रह्म तत्त्व की सर्वव्यापकता का वर्णन किया गया है। जिससे स्पष्ट होता है कि ससार के जितने भी स्थूल एवं सूक्ष्म पदार्थ हैं वे सभी आत्मा के ही रूप हैं।¹

कठोपनिषद् में आत्म तत्त्व का वर्णन एक सुन्दर रूपक के द्वारा करते हुए कहा गया है कि— यह शरीर रथ है, बुद्धि सारथि है, मन लगाम है, इन्द्रियों घोड़े हैं, जो विषयरूपी मार्ग पर चलते हैं तथा आत्मा रथ का स्वामी है।² उपनिषदों में आत्मा के लिये अखण्ड, शुद्ध, नित्यानन्दैकरस, अन्तर्धामी आदि विशेषणों का प्रयोग किया गया है। आत्मा पापरहित, मृत्युहीन, शोकरहित, क्षुधारहित, सत्यकाम व सत्यसंकल्प है। यह आत्मा प्रकृति-विकृति के विकारों से रहित असत्-सत् को प्रकाशित करता हुआ बुद्धि के साक्षी

¹ स व अयमात्मा ब्रह्म विज्ञानमयो मनोमय प्राणमयश्चक्षुमय श्रोतमय पृथिवीमय आपमयो, वायुमय, आकाशमयस्तेजोमयोऽस्तेजोमय काममयोऽकाममय क्रोधमयोऽक्रोधमयो, धर्ममयोऽधर्ममय सर्वमय इत्यादि।

— बृहदारण्यक उपनिषद्।

² अ— आत्मान रथिन विद्धि शरीर रथमेव तु।

बुद्धि तु सारथि विद्धि मन प्रग्रहमेव च॥

— कठोपनिषद् १/३/३

ब— इन्द्रियाणि हयानाहुर्विषया स्तेषु गोचरान्।

आत्मेन्द्रियमनोयुक्त भोक्तेत्याहुर्मनीषिण॥

— कठोपनिषद् १/३/४

रूप मे साक्षात् विद्यमान है।^१ सनत्कुमार ने छान्दोग्य उपनिषद् मे आध्यात्मिक सुखवाद का प्रतिपादन किया है। उनका मत है कि आत्मा सम्पूर्ण वस्तुओ का मूल उद्गम है। आत्मा से ही आशा और स्मृति का उद्भव होता है, आत्मा से ही आकाश तथा जल का उद्भव होता है। आत्मा से ही प्रत्येक वस्तु का उदय होता है और आत्मा मे ही सम्पूर्ण वस्तुओ का लय हो जाता है। आत्मा समस्त शक्ति, समस्त ज्ञान एव समस्त आनन्द का उद्गम है।^२

बृहदारण्यक उपनिषद् मे याज्ञवल्क्य ने अपनी पत्नी मैत्रेयी को आत्मतत्त्व का उपदेश देते हुये कहा है कि समस्त पदार्थ जगत् की स्थिति आत्मा के लिये ही है। उनका मत है कि समस्त पदार्थ आत्मा के लिये ही प्रिय है। आत्मा से बढ़कर कुछ भी प्रिय नहीं होता। मनुष्य किसी वस्तु या व्यक्ति को आत्मवत् जानकर ही प्रेम करता है। कोई वस्तु स्वयं नहीं प्रिय होती सभी आत्मा के लिये ही प्रिय होते हैं।^३ आनन्द इसका गुण नहीं है परन्तु यह आनन्दमय है जो इस आनन्द को प्राप्त कर लेता है उसे किसी प्रकार का भय नहीं रहता है।

कठोपनिषद् मे यम ने नचिकेता को इस आत्मतत्त्व का वर्णन करते हुए बताया है कि—‘यह आत्मा न तो उत्पन्न होता है, न मरता है, यह न तो किसी अन्य कारण से उत्पन्न हुआ है और न स्वतः ही है। यह अजन्मा, नित्य, शाश्वत एव पुरातन है। शरीर के नष्ट हो जाने पर भी यह स्वयं नष्ट नहीं होता है।’ पुनः यम नचिकेता को बताते हैं कि यह आत्मा विषयो को ग्रहण करने वाला, इन्द्रियो से, मन से, विवेचनात्मक बुद्धि से

^१ य आत्मापहतपाप्मा विजरो विमृत्युर्विशोकोविजिद्यत्सोऽपिपास, सत्यकाम, सत्यसकल्प, सोऽन्वेष्टेव्य स विजिज्ञासितव्य ।

— छान्दोग्य उपनिषद् ७/८/१

^२ छान्दोग्य उपनिषद् — ७/२६

^३ आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियम्भवति — बृहदारण्यक ४/५/१५

^४ न जायते म्रियते वा विपश्चिन्नाय कृतश्चिन्तयन् न भूय कश्चित् ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो, न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥ — कठोपनिषद् १/२/१८

तथा प्राणो से परे व श्रेष्ठ है।^१ आत्मा से सूक्ष्म व श्रेष्ठ कुछ भी नहीं है। यही मनुष्य की गति या अन्तिम गन्तव्य है।^२

कौषीतकि उपनिषद् में आत्मा को शरीर का स्वामी तथा इन्द्रियो का अधिष्ठाता बताया गया है। आत्मा द्वैत रहित अद्वैत है। ज्ञान कर्तृत्व उसकी सत्तामात्र में ही है आत्मा वह है जो पाप से मुक्त, वृद्धावस्था से रहित एव मृत्यु तथा शोक से रहित है। वह भूख—प्यास आदि से रहित है। स्थिरता, तारतम्यता एव नित्यक्रियाशीलता इसके विशेष लक्षण है।^३ आत्मा अज्ञेय है। वह मनुष्यो के लिये श्रवण शक्ति से भी गम्य नहीं है, किन्तु बहुत से उसे सुन लेने के बाद भी उसे जानने में असमर्थ है। आत्मा महान् सत्ता है, जो समस्त अज्ञेय विषयो को जानता है। जो स्वयं ज्ञाता है उसे कौन जान सकता है?^४ वह अश्रव्य होते हुये भी सनातन श्रोता है। आत्मा स्वयं प्रकाश है, वह जड नहीं है।

इस प्रकार आत्मा या ब्रह्म का लक्षण देना एक प्रकार से असंभव है, तथापि हमारे ऋषि—मुनियो ने अनेक प्रकार से आत्म-तत्त्व का वर्णन उपनिषदो में किया है। उपनिषदो में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि आत्मा भूख, प्यास, शोक—मोह, जरा तथा मरण से हमारा उद्धार करता है। आत्मा पूर्ण और अखण्ड होने के कारण परस्पर विरोधी धर्मों सत्—असत्, छोटा—बड़ा, समीप—दूर आदि का आधार है। कठोपनिषद् में आत्मा को अणु से भी अणुतर तथा महान से भी महत्तर बताते हुए कहा गया है कि यह आत्मा प्राणी (पुरुष) की हृदय रूप गुहा में स्थित है।^५

^१ इन्द्रियेभ्य पर ह्यर्था अर्थेभ्यश्च पर मन ।

मनस्तु पर बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्पर ॥

— कठोपनिषद् १/३/१०

^२ महत परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुष पर ।

पुरुषान्न पर किचित्सा काष्ठा सा परागति ॥

— कठोपनिषद् १/३/११

^३ डा० राधाकृष्णन भारतीय दर्शन भाग—२ पेज— १३८

^४ विज्ञातारमरे केन विजानीयात् ।

— बृहदारण्यक उपनिषद् २/४/१४

^५ अपोरणीयान्महतो महीयानात्मास्य जन्तोर्निहितो गुहायाम् ॥

— कठोपनिषद् १/२/२०

उपनिषद् काल में ब्रह्म एव आत्मा पर्यायवाची हो गये। इसी ब्रह्मतत्त्व या आत्मा को सत्य कहा गया है। ब्रह्म ज्ञान के अनन्तर द्वैत का नाश हो जाने पर आत्मा एव परमात्मा कहलाने वाले दोनों तत्त्व एक हो जाते हैं। उपनिषदों के अनुसार जीव एव आत्मा में भेद है। जीव एव आत्मा एक ही शरीर में अधिकार एव प्रकाश की भाँति निवास करते हैं। जीव वैयक्तिक आत्मा है एव आत्मा को परमात्मा कहा गया है। जीव कर्म-फल का भोक्ता एव सुख-दुःख का अनुभवकर्त्ता है, जबकि आत्मा कूटस्थ है। श्रुतियों^१ में देवयान एव पितृयान की चर्चा से उन्मुक्त केवल जीव के जन्मान्तर में जाने का प्रसंग प्राप्त होता है। वही छान्दोग्य उपनिषद्^२ के अनुसार श्रद्धा एव तप का अनुष्ठान करने वाले लोग देवयान और इष्टापूर्त एव दनादि कर्मों को करने वाले पितृयान से महाप्रयाण करने के अनन्तर भिन्न-भिन्न जन्म जन्मान्तर ग्रहण करते हैं। कर्म ही जीवन का आधार है। जैसा हमारा सकल्प होगा उसी प्रकार का कर्म करने की हमारी इच्छा होगी और जैसी इच्छा होगी वैसा ही कर्म होगा एव वैसे ही जन्म की उपलब्धि भी होगी।^३ जीव अज्ञानी होने के कारण बन्धन में पड़ता है। वही अपने नित्य स्वरूप में आत्मा बन्धन से मुक्त है जीव अपने कर्मों के अनुसार कर्त्ता एव भोक्ता होने के कारण पाप एव पुण्य का फल भोगता है।

आत्मा एव ब्रह्म में एकता का प्रतिपादन करते हुये उद्दालक अरुणि ने अपने पुत्र श्वेतकेतु को बताया कि जिस प्रकार बरगद का बीज एव बरगद का वृक्ष मूलतः एक ही है या जैसे नमक व पानी मिल जाने पर दोनों एकमेव हो जाते हैं ठीक उसी प्रकार आत्मा एव परमात्मा एक ही है। आत्मा सभी विषयों में व्याप्त है क्योंकि सभी विषय आत्मा के द्वारा ही ज्ञात होते हैं। मैं ब्रह्म हूँ,^४ वह तू ही हो,^५ सब कुछ ब्रह्म ही है,^६ यह आत्म-तत्त्व अमृत

^१ बृहदारण्यकोपनिषद् - ४/४

^२ छान्दोग्योपनिषद् - ५/१० - सिंह व शास्त्री- भारतीय दर्शन का इतिहास पृष्ठ सं० ५१ से उद्धृत

^३ स यथाकामो भवति तज्जतुर्भवति, यज्जतुर्भवति तत्कर्म कुरुते, यत्कर्म कुरुते तदभिसम्पद्यते।- बृहदारण्यक ४/१०/५

^४ अहं ब्रह्मस्मि। बृहदारण्यक उपनिषद् - १/४/१०

^५ तत्त्वमसि। छान्दोग्य उपनिषद् ६/८/७

^६ सर्वखल्विदं ब्रह्म। छान्दोग्य उपनिषद् ३/१४/१

स्वरूप है, यह सबकुछ ब्रह्म ही है।¹ आदि महावाक्यों द्वारा आत्मा एव ब्रह्म में एकाकारिता स्थापित की गयी है। उपनिषदों के अनुसार शरीर में रहने वाला आत्म-तत्त्व वास्तव में ब्रह्म ही है और जैसे ही यह नश्वर बन्धन उतर जायेगा वह ब्रह्म में लीन हो जायेगा। उपनिषदों के आरम्भ काल में आत्मा एव ब्रह्म को भिन्न-भिन्न मानकर उन्हें पृथक्-पृथक् विश्व का आधार माना गया था, परन्तु आगे चलकर दोनों को अभिन्न मानकर कहा गया है कि— वह महान्, अजन्मा, अजर, अमर और अभय आत्मा ही ब्रह्म है।

वस्तुतः ब्रह्म की अवधारणा वस्तुपरक है इसलिये अधिक से अधिक केवल किसी कल्पित वस्तु का ही निर्देश कर सकती है। उसमें निश्चयात्मकता का होना अनिवार्य नहीं है। इसी कारण वह वस्तु अचित्स्वरूप भी मानी जा सकती है। वही दूसरी ओर आत्मा की धारणा उपर्युक्त किसी भी दोष से युक्त नहीं है। परन्तु यदि हम साधारण अर्थों में देखते हैं तो आत्मा परिच्छिन्न है और वह सम्पूर्ण सत्ता का प्रतिरूप नहीं हो सकता। विश्वात्मा के रूप में भी वह जड़ प्रकृति से पृथक् बना रहता है और इसलिये उसके द्वारा परिच्छिन्न है, किन्तु जब ब्रह्म और आत्मा की ये दो धारणाएँ एक हो जाती हैं, तथा द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया से एक तीसरी धारणा प्राप्त होती है, जिसमें इन दो अलग-अलग धारणाओं के दोष नहीं रहते। तब परम तत्त्व आत्मा की तरह चित्स्वरूप हो जाता है और साथ ही उसके विपरीत अपरिच्छिन्न भी। उसका अस्तित्व असदिग्ध हो जाता है, क्योंकि उसे हमारे अपरोक्षत ज्ञात आत्मा से मूलतः एक माना जाता है। जब तक हम उस परम तत्त्व को अपने से अलग मात्र ब्रह्म रूप में देखते हैं, तब तक वह न्यूनाधिक रूप से एक कल्पना एव विश्वास की वस्तु बना रहता है, किन्तु ज्यों ही हम उसे अपने आत्मा से अभिन्न समझ लेते हैं, त्यों ही वह एक बिल्कुल ही निश्चित चीज

¹ अ— आत्मेद अमृतमिद ब्रह्मेद सर्वम्। —बृहदारण्यक २/५/१ श्वेताश्वतर ४/६

ब— तद्ब्रह्म तदमृत स आत्मा। — छान्दोग्य उपनिषद् ८/१४/१

स— यो ह वै तत्परम ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति — मुण्डक उपनिषद् ३/२/९

बन जाता है, क्योंकि अतः प्रज्ञा के आधार पर हमें स्वयं अपने अस्तित्व की सच्चाई को मानना ही पड़ता है, भले ही उसके स्वरूप के विषय में कितना अज्ञान क्यों न हो।^१ यही उपनिषदों का परम सत्य है, जो न एक अर्थ में ब्रह्म है, न एक अर्थ आत्मा, बल्कि दूसरे अर्थ में दोनों ही हैं।

उपनिषदों में आत्मा को पुरुष भी कहा गया है। पुरुष शब्द का प्रयोग उपनिषदों में कहीं-कहीं जीवात्मा के लिये किया गया है तो कहीं-कहीं चैतन्य विश्वात्मा के लिये किया गया है। प्रश्नोपनिषद् के चतुर्थ प्रश्न^२ में पुरुष शब्द जीवात्मा के अर्थ में आया है। वही पुरुष का परमात्मा के अर्थ में मुण्डक उपनिषद् में वर्णन प्राप्त होता है। जिस प्रकार सुप्रज्ज्वलित अग्नि से चारों ओर चिनगारियाँ एक सी ही फैल जाती हैं। उसी प्रकार उस अक्षर से प्रपञ्च की उत्पत्ति बताकर उसे सृष्टि के बाहर-भीतर व्यापक रहने वाला कहा गया है। इसी को आगे चलकर सर्वभूतान्तरात्मा कहा गया है।^३

छान्दोग्य उपनिषद् में जब इन्द्र एवं विरोचन प्रजापति के पास आत्मज्ञान को प्राप्त करने के लिये आते हैं तब वे सबसे पहले जिस पुरुष^४ को आत्मा बताते हैं वह शरीर धारी जीव ही है। कठोपनिषद् में यम ने कहा है कि अगुष्ठ के बराबर आकार वाला पुरुष रूपी अन्तरात्मा हमेशा लोगों के हृदय में निवास करता है।^५ यहाँ पर भी पुरुष शब्द प्रयोग जीवात्मा के अर्थ में किया गया है।

‘पुरुष’ शब्द की व्युत्पत्ति ‘पुरिशेते इति पुरुष’ से मानी जाती है जिसका शाब्दिक अर्थ ‘पुर’ अर्थात् नगर रूपी शरीर में निवास करने वाला ‘पुरुष’ शब्द से वाच्य है। यहाँ पर

^१ एम० हिरियन्ना – भारतीय दर्शन की रूपरेखा पृष्ठ संख्या ५६ से उद्धृत

^२ तेन तर्ह्येष पुरुषो न न शृणोति न पश्यति न जिघ्रति – प्रश्नोपनिषद्

^३ दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः स बाह्यम्यन्तरो ह्यजः ।

– मुण्डक उपनिषद् २/१ भारतीय दर्शन का इतिहास सिंह एवं शास्त्री पृष्ठ ४३ से उद्धृत

^४ य एषोऽक्षिणी पुरुषो दृश्यते – छान्दोग्य उपनिषद् ।

^५ अगुष्ठमात्रं पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये सन्निविष्टः ।

– कठोपनिषद् २/३/१७ प्र० आद्या प्रसाद मिश्र पृष्ठ संख्या ७१ से उद्धृत ।

पुर का अर्थ ब्रह्माण्ड या सम्पूर्ण जगत् भी लिया जा सकता है। इस अर्थ में पुरुष परमात्म-तत्त्व का वाचक हो जायेगा। इस प्रकार पुरुष शब्द को जीवात्मा एवं परमात्मा दोनों रूप में विभिन्न दार्शनिकों ने लिया है।

उपनिषदों में आत्मा एवं ब्रह्म को सत्य, ज्ञानम्, अनन्तम्, कहा गया है। इसके साथ ही सत्यम्, शिवम्, सुन्दरम् कहकर दोनों के आनन्दमय स्वरूप पर जोर दिया गया है। इस प्रकार यह स्पष्ट होता है कि परमतत्त्व एक ही है, जो आत्मनिष्ठ दृष्टि से आत्मा एवं वस्तुनिष्ठ दृष्टि से ब्रह्म है।

छान्दोग्य उपनिषद् में जब इन्द्र व विरोचन आत्मज्ञान की प्राप्ति के लिये प्रजापति के पास पहुँचते हैं तब प्रजापति इस रहस्य को उनके समक्ष प्रगट करते हैं। आत्मा का तादात्म्य क्रमशः शरीर चेतना, स्वप्न चेतना और सुषुप्ति चेतना से तब तक किया जाता है जब तक कि उसे आनुभविक रूप से गुजरने वाली एक वस्तु घोषित नहीं कर दिया जाता है।

आत्मा शरीर की तरह— मानव में आत्मा का तादात्म्य सर्वप्रथम शरीर के साथ किया जाता है। इस तादात्म्यीकरण के अनुसार शरीर ही मानव का स्वरूप और सम्पूर्ण व्यक्तित्व है, किन्तु शीघ्र ही यह अनुभव कर लिया जाता है कि— शरीर जो कि मरणधर्मा होने के साथ सूक्ष्म नहीं है, इसलिये मानव में निरपेक्ष रूप से श्रेष्ठतम नहीं हो सकता।

द्वितीय चरण में प्राणों को आत्मा माना गया है। प्राण अपेक्षाकृत अल्प, विभाजनीय या अधिक सूक्ष्म हैं। वह शरीर को जीवन देता है और उसे निरन्तर गतिमय रखता है। इन्द्रियाँ प्राण के अभाव में कार्य नहीं कर सकती हैं।¹

विकास के तृतीय चरण में आत्मा को प्रज्ञा की तरह माना गया है यह प्रज्ञा सर्वग्राहक उपकरणों के यात्रिक एकीकरण का केवल एक आश्रय स्थान मात्र है। चूँकि प्रज्ञा

¹ बृहदारण्यकोपनिषद् — ६/१/७।

का प्राण के साथ तादात्म्य है, इसलिये उसकी कल्पना समग्र ऐन्द्रिक क्रियाओं के केवल मिलन स्थल की तरह ही नहीं की जाती, बल्कि उसे सदैव उपस्थित भी माना जाता है।

विकास की चतुर्थ अवस्था में आत्मा की कल्पना प्रत्यक्ष के सक्रिय विषयी और एक तात्त्विक दृष्टा के रूप में की जाती है। आत्मा अब आंतरिक विषयी बन जाता है जो कि स्वनिर्भर और स्वतन्त्र है। इस अवस्था में किसी वस्तु को जानना उसके साथ तादात्म्य स्थापित करना है। पुनः आत्मा को शुद्ध चित् की तरह मौलिक और आधारभूत यथार्थ माना गया है। शुद्ध चित् का यहाँ स्वतन्त्र रूपेण एव स्वाधिकारिक अस्तित्व है।

माण्डूक्योपनिषद् में आत्मा एव ब्रह्म की एकाकारिता स्थापित की गयी है। आत्मा ही पर ब्रह्म है और यह जो आत्मा है वह चार पाद वाला कहा जाता है।¹

इस प्रकार आत्मा एव परमात्मा में परमार्थ रूप से कोई भेद नहीं है। इस आत्मा के भाषा से भेद किये जाने पर इसके चार पाद वैश्वानर, तैजस, प्राज्ञ व सर्वप्रपञ्चोपशमस्थ माने गये हैं।

आत्मा के चार पादों में 'वैश्वानर' प्रथम पाद है। इसका सम्बन्ध केवल जागृतावस्था से है। इस अवस्था में चेतना या ज्ञान का विषय बाह्य जगत् या भौतिक ससार है। इसका सम्बन्ध केवल जागने की अवस्था से ही है। जागृत अवस्था में आत्मा सभी सासारिक विषयों का बाह्य इन्द्रियों द्वारा भोग करता हुआ सुख-दुःख प्राप्त करता है।

आत्मा का दूसरा पाद 'तैजस' है। इस अवस्था में चेतना या ज्ञान के विषय आन्तरिक होते हैं। यह स्वप्न अवस्था कहलाती है। यह अवस्था जागृत व सुषुप्ति के बीच की अवस्था है। इस अवस्था में आत्मा सूक्ष्म विषयों का उपभोग करता है। इसमें आत्मा को केवल अपने शरीर के भीतर का ही ज्ञान हो सकता है। वह बहिर्प्रज्ञ न होकर अन्तः प्रज्ञा हो

¹ सर्वमहुयेतद् ब्रह्मायमात्मा, ब्रह्म सोऽयमात्मा चतुष्पात्।

— अहिताग्नि यमुना प्रसाद त्रिपाठी — कठोपनिषद् पर टीका।

जाता है। इस अवस्था में बाह्य जगत् का अभाव होने के कारण जागृत अवस्था में सचित सस्कारो द्वारा वह स्वप्न जगत् की रचना एवं उसका उपभोग करता है।

आत्मा का तृतीय पाद 'प्राज्ञ' है। इस अवस्था में आत्मा बाह्य और आंतरिक किसी विषय का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं करता। यह उच्च कोटि की अभावात्मक अवस्था है जिसमें दुःख लेशमात्र भी नहीं रहता परन्तु इस अवस्था में आत्मा के वास्तविक स्वरूप का बोध नहीं होता क्योंकि आत्मा में मात्र दुःखो का अभाव ही नहीं वरन् अपने भावात्मक रूप में वह आनन्द स्वरूप है। इस अवस्था को सुषुप्ति अवस्था कहा गया है। इस अवस्था में आत्मा में सभी कामनाओं एवं सामान्य चेतना का लोप हो जाता है। ये तीनों अवस्थाएँ परमार्थ दृष्टि से तुरीयावस्था से भिन्न हैं।

आत्मा का चतुर्थ पाद 'प्रपञ्चोपशमस्थ' कहा गया है। आत्मा का यह चौथा पाद अद्वैत भी है। यह तैजस, वैश्वानर से भिन्न है क्योंकि तैजस एवं वैश्वानर की भाँति यह न तो बहिर्मुखी है न ही अन्तर्मुखी है और न ही यह प्राज्ञ के समान है। इस अवस्था का वर्णन नहीं हो सकता है। इस अवस्था में आत्म-तत्त्व की यथार्थ सत्ता है। परन्तु इस सत्ता के विषय में जितनी धारणाएँ प्रस्तुत की जाती हैं वे सभी अपर्याप्त हैं, किन्तु फिर भी ये विवेचनाएँ इसलिये प्रस्तुत की जाती हैं, जिससे इस सत्ता के विषय में मिथ्या विचारों का निराकरण हो सके। यह अवस्था साधारण मनुष्यों की पहुँच के परे है। इस अवस्था की प्राप्ति को योग-साधना का चरम लक्ष्य माना गया है। इस अवस्था में ही आत्म-तत्त्व परमात्म स्वरूप हो जाता है।

इस प्रकार यद्यपि जीव का पारमार्थिक स्वरूप ब्रह्म है तथापि उपनिषदों में जीवात्मा स्वरूप से उसकी जागृत, स्वप्न एवं सुषुप्ति इन तीन अवस्थाओं तथा उसके आवागमन का वर्णन मिलता है। ये तीनों जीवात्मा की अवस्थाएँ हैं। जो परमार्थ दृष्टि से ब्रह्म अथवा तुरीयावस्था से भिन्न हैं।

उपनिषदों में आत्मा के विषय में पचकोशवाद का सिद्धान्त मिलता है। तैत्तिरीय उपनिषद् में आत्मा के पचकोशों का वर्णन मिलता है। आत्मा अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय एवं आनन्दमय इन पचकोशों से युक्त है। शुद्ध आत्मा स्थूल देह, प्राण, मन, बुद्धि आदि से भिन्न है तथा यह शुद्ध आनन्दमय चेतन है और यही ब्रह्म है। शरीर के अन्नमय कोश से जीवन का प्राणमय कोश, प्राणमय कोश से इच्छाओं एवं कामनाओं का मनोमय कोश, मनोमयकोश से बुद्धि का विज्ञानमय कोश, एवं विज्ञानमय कोश से आनन्दमय कोश ऊपर है।

उपनिषदों में स्थूल शरीर को अन्नमय कोश कहा गया है। अन्नमय कोश के अन्दर प्राणमय कोश है, यह शरीर में गति देने वाली प्राणशक्तियों से निर्मित हुआ है। प्राणमय कोश के अन्दर मनोमय कोश है। यह मन पर निर्भर है। इसमें स्वार्थमय इच्छाएँ हैं। मनोमय कोश के अन्दर विज्ञानमय कोश है। विज्ञान या बुद्धि ही परम सत्य है। इसमें ज्ञाता व ज्ञेय का भेद करने वाला ज्ञान निहित है। विज्ञानमय कोश के अन्दर आनन्दमय कोश है। यह पूर्ण आनन्द की अवस्था है। इसमें ज्ञाता एवं ज्ञेय का भेद समाप्त हो जाता है। यही आत्मा का सार है। इस अवस्था में आत्मा को अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान हो जाता है और वह समस्त बंधनों से मुक्त हो जाता है। अतः आत्मा का वास्तविक स्वरूप आनन्दमय है।

उपनिषदों में आत्मा सम्बन्धी विरोधी वर्णन प्राप्त होते हैं परन्तु अन्त में इन विरोधों का समाधान किया गया है। नेति—नेति विवेचन शैली से आत्मा का स्वरूप स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि, आत्मा न तो स्त्री है, न पुरुष और न ही नपुंसक है वह जिस शरीर को धारण करता है उसी में निवास करता है।^१ उपनिषदों में कहा गया है कि वह दूर भी है और निकट भी सभी वस्तुओं के भीतर भी है और बाहर भी।^२ कठोपनिषद् में उसे अणु से भी अणुतर एवं महान से भी महत्तर^३ कहा गया है। इस प्रकार इन वर्णनों में विरोध स्पष्ट

^१ श्वेताश्वतर उपनिषद् ।

^२ तदेजति सन्नैजति तददूरे तद्व्यन्तिके ।

तदन्तरस्य सर्वस्थ तदुसर्वस्यास्य बाह्यत ॥

— ईशावास्योपनिषद् १/५

^३ अणोरणीयन्महतो महीयान ।

— कठोपनिषद् १/२/२०

रूप से दिखाई देता है। इन विरोधों का समाधान करते हुए उपनिषदों में बताया गया है कि आत्मा अदृश्य होते हुए भी शाश्वत दृष्टा, अविचार्य होते हुये भी एक मात्र विचारक, अश्रव्य होते हुए भी शाश्वत श्रोता है। उससे परे कोई ज्ञाता या श्रोता नहीं है और न ही उससे परे किसी की सत्ता है। वह एकमात्र ज्योति है। वह प्रकाशपुंज है। जब सूर्य व चन्द्रमा अस्त हो जाते हैं एव अग्नि बुझ जाती है तब आत्मा की एकमात्र ज्योति रहती है। इस ज्योति को शब्दों के सहारे व्यक्त नहीं किया जा सकता है। इसीलिये उपनिषदों में आत्म-तत्त्व के विषय में परस्पर विरोधी वर्णन प्राप्त होते हैं।

ससीम से असीम की प्राप्ति का नाम ही उपनिषदों में मोक्ष है। मोक्ष कहीं से प्राप्त होने वाली वस्तु नहीं वरन् आत्मा की स्वाभाविक दशा है। उपनिषदों में मोक्ष की अवस्था को 'प्राप्तस्व प्राप्ति' कहा गया है। उपनिषदों में आत्मा व ब्रह्म का पूर्ण-रूपेण तादात्म्य स्थापित करते हुये बताया गया है कि ब्रह्म ही आत्मा या आत्मा ही ब्रह्म है और इसी अभेद के अज्ञान के कारण जीवात्मा बन्धन में पड़ जाता है। आत्मा और ब्रह्म में भेद की भावना के कारण ही जीव मृत्यु के पाश में फँसकर इस ससार चक्र में भ्रमण करता है, किन्तु जीवात्मा को जब अपने पारमार्थिक स्वरूप 'ब्रह्म से एकाकारिता' का बोध हो जाता है तो वह जन्म-मृत्यु के चक्र से मुक्त होकर अपने वास्तविक स्वरूप 'मैं ही ब्रह्म हूँ' का साक्षात्कार करता है। वास्तव में आत्मा अपने पारमार्थिक स्वरूप में सदैव मुक्त है, किन्तु बन्धन की अवस्था में जीवात्मा को ब्रह्म या शुद्ध आत्मा व जड़ जगत् के वास्तविक स्वरूप का अज्ञान रहता है। अतः बन्धन का कारण अज्ञान है इसीलिये सभी उपनिषदों में प्रतिध्वनित होता है कि ज्ञान से ही मुक्ति संभव है।^१ आत्मा के वास्तविक स्वरूप को न पहचानने के कारण ही मनुष्य पुनर्जन्म आदि दुखों को भोगता है। शुद्ध ज्ञान के प्राप्त होते ही साधक जन्म-मरण के बन्धन से मुक्त होकर ब्रह्म स्वरूप हो जाता है।^२

^१ अहं ब्रह्मास्मि।

— बृहदारण्यक उपनिषद् १/४/१०

^२ ऋते ज्ञानान् मुक्तिः।

— मुण्डकोपनिषद् ३/२/९

उपनिषदों में बन्धन को ग्रन्थि कहा गया है। इन ग्रन्थि से विमुक्त होकर वह अमर हो जाता है।¹

इस प्रकार बन्धन का कारण अज्ञान ही है और ज्ञान के द्वारा ही मोक्ष की प्राप्ति सम्भव है। इसीलिये श्रुतियों में यह उद्घोष है कि ब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति ही मोक्ष की अवस्था है। उपनिषदों में ज्ञान के दो प्रकार माने गये हैं— 'परा विद्या' एवं 'अपरा विद्या'। ऋग्वेद, सामवेद, यजुर्वेद आदि अपरा विद्या की कोटि में आते हैं जबकि ब्रह्म का ज्ञान पराविद्या है। अपरा विद्या और परा विद्या को व्यावहारिक व पारमार्थिक ज्ञान कहा जा सकता है। जिस ज्ञान की प्राप्ति बुद्धि के द्वारा होती है वह व्यावहारिक ज्ञान तथा ब्रह्म ज्ञान या आत्मतत्त्व का ज्ञान पारमार्थिक ज्ञान है। व्यावहारिक ज्ञान में ज्ञाता, ज्ञेय एवं ज्ञान की त्रिपुटी विद्यमान रहती है, जबकि पारमार्थिक ज्ञान में साधक स्वयं ब्रह्म हो जाता है। पारमार्थिक ज्ञान होने पर सभी प्रकार के भेदों का निराकरण हो जाता है। तत्पश्चात् साधक को आत्मस्वरूप का साक्षात्कार हो जाता है। परन्तु व्यावहारिक ज्ञान निरर्थक नहीं है। यह ज्ञान साधक को परा विद्या की ओर ले जाता है। उपनिषदों में ज्ञान को ही मुक्ति का साधन मानते हुये कहा गया है कि अज्ञान के समाप्त हो जाने पर आत्मज्ञान से हृदय की सारी वासनाएँ, इच्छाएँ, विकार, शोक, मोह, बधन सशय आदि नष्ट हो जाते हैं तथा अनन्त एवं असीम होकर हम बन्धन मुक्त हो जाते हैं।

मोक्ष प्राप्ति के लिये आत्मज्ञान आवश्यक है, किन्तु उपासना, तप, भक्ति, कर्म आदि भी मोक्ष की प्राप्ति में सहायक बताये गये हैं। उपासना व्यक्ति में ज्ञान प्राप्ति की योग्यता पैदा करती है। कर्म से चित्त की शुद्धि होती है, चित्त की शुद्धि से भक्ति एवं भक्ति से ज्ञान उत्पन्न होता है। श्रुति में कहा गया है कि केवल विविदिषा अर्थात् ज्ञान की प्राप्ति में ही कर्म, तप, भक्ति आदि सहायक हैं, ज्ञान की प्राप्ति के बाद नहीं।² क्योंकि ब्रह्मात्मैक्य दर्शन

¹ गुहाग्रन्थिभ्यो विमुक्तोऽमृतो भवति।

— मुण्डकोपनिषद् — ३/२/८/९

² तमेत वदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसा।

— बृहदारण्यकोपनिषद् आ०उ० ४/४/२२

के पश्चात् जीव के ज्ञातृत्व, कर्तृत्व एव भोक्तृत्व दूर हो जाते हैं, फिर सब कुछ ज्ञात होने पर कुछ जानने योग्य नहीं रह जाता है।

ज्ञान की प्राप्ति के तीन सोपान हैं— श्रवण, मनन एव निदिध्यासन। श्रवण, मनन एव निदिध्यासन से आत्म ज्ञान की प्राप्ति होती है।^१ औपनिषदिक पुरुष की जानकारी प्राप्त करना, गुरु के मुख से ब्रह्म एव आत्मा के अभेद का ज्ञान प्राप्त करना श्रवण कहलाता है। अपनी युक्तियों से इस श्रवण को सत्यापित करना, एक और अद्वितीय तत्त्व को सिद्ध करना तथा नानात्व को मिथ्या सिद्ध करना मनन है अर्थात् अभेद ज्ञान के ऊपर समस्त शकाओं की निवृत्ति के लिये मनन करना आवश्यक है। श्रवण एव मनन के प्रतिष्ठित होने पर भी जीव में पूर्णज्ञान का अभाव हो सकता है, इसलिये श्रवण एव मनन के विषयभूत ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान का बारबार चिन्तन अथवा ध्यान निदिध्यासन कहलाता है। निदिध्यासन के पश्चात् समाधि की अवस्था है। जिसमें साधक को 'मै ब्रह्म हूँ' (अह ब्रह्मास्मि) का बोध हो जाता है। यही जीवन मुक्ति है। जीवन मुक्त को प्रिय और अप्रिय, लौकिक सुख तथा दुःख आदि स्पर्श नहीं करते हैं।^२ जिस प्रकार सर्प को केचुल उतार फेकने के बाद उससे कोई मोह नहीं रह जाता, ठीक उसी प्रकार जीवनमुक्त साधक को अपने शरीर से कोई मोह नहीं रहता। प्रारब्ध कर्मों के क्षय हो जाने पर जीवन्मुक्त का शरीर छूट जाता है और वह विदेह मुक्त हो जाता है। उपनिषदों में कहा गया है कि आत्मा न तो प्रवचन से, न मेधा या धारणा शक्ति से और न बहुत श्रवण से ही प्राप्त होने योग्य है। जिस साधक को यह आत्मा वरण कर लेता है, उसी के द्वारा वह प्राप्त होने योग्य है अर्थात् साधक के प्रति यह आत्मा अपने स्वरूप को प्रकट कर देता है।^३

^१ आत्मावाऽरे द्रष्टव्य, श्रोतव्यो, मन्तव्यो निदिध्यासितव्यश्च। — बृहदारण्यकोपनिषद् — २/४/२२५

^२ अशरीर वावसन्त न प्रियाऽप्रिये स्पृशत।

— छान्दोग्य उपनिषद्— ८/१२/१

^३ नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो, न मेधया न बहुनाश्रुतेन।

यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष, आत्मा विवृणुते तन्नूँ स्वाम्॥ — कठोपनिषद् १/२/२३

जो पापकर्मों से निवृत्त नहीं हुआ एव जिस साधक की इन्द्रियों शान्त नहीं है और जिसका चित्त चलायमान है वह आत्मा के स्वरूप का ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकता, किन्तु ज्ञान की प्राप्ति के उपरान्त आत्मतत्त्व का साक्षात्कार करने वाले साधक को आत्मा परमात्मा से भिन्न नहीं भाषित होता। श्रुति कहती है कि जिस प्रकार शुद्ध जल में शुद्ध जल मिला देने से भेद भाषित नहीं होता उसी प्रकार मूल तत्त्व का साक्षात्कार करने वाले को आत्मा व परमात्मा में भेद नहीं परिलक्षित होता है।^१ आत्म-स्वरूप के साक्षात्कार से ही मोक्ष संभव है।

यद्यपि श्रवण, मनन, निदिध्यासन से आत्मज्ञान और ब्रह्म का साक्षात्कार होता है, परन्तु श्रवण, मनन एव निदिध्यासन में सफल होने के लिये साधक में वैराग्य, श्रद्धा एव उपासना का होना आवश्यक है। श्रवणादि के लिये साधक में उच्चकोटि के वैराग्य की आवश्यकता है। कठोपनिषद् के नचिकेतोपाख्यान से स्पष्ट होता है कि जब यमराज ने नचिकेता को ससार की सभी वस्तुओं धन, पुत्र, घोड़े, यश आदि का प्रलोभन देकर उसकी परीक्षा ली और नचिकेता इन सब प्रलोभनों के बावजूद भी आत्मतत्त्व को जानने के लिये अडिग रहा, तभी यम ने उससे आत्मज्ञान सम्बन्धी रहस्य उद्घाटित किया। उपनिषदों के अनुसार मुमुक्षु को लोकैषणा, पुत्रैषणा एव वित्तैषणा से मुक्त रहना चाहिये। आत्मज्ञान के लिये साधक में कायिक, वाचिक एव मानसिक सभी प्रकार का संयम आवश्यक है।

जीवात्मा में उच्चकोटि का वैराग्य होने के बावजूद श्रद्धा के न रहने पर श्रवणादि का प्रभाव कुण्ठित हो जाता है। जिस व्यक्ति में श्रद्धा नहीं है, वह श्रवण में विश्वास नहीं करेगा एव हमेशा संदेह और शंका से घिरा रहेगा। श्रद्धा के बिना तर्क शुष्क एव नीरस है। गुरु द्वारा बताये गये वचनों में श्रद्धा का होना आवश्यक है। श्रद्धा से युक्त होने पर ही तर्क या मनन निदिध्यासन अर्थात् ध्यान का रूप ग्रहण करता है। तीसरा आधिकारिक

^१ यथोदक शुद्धे शुद्धमासिक्ततादृगेव भवति।

एव मुनेर्विजानत आत्मा भवति गौतम।।

— कठोपनिषद् २/१/१५ षड्दर्शन रहस्य — रगनाथ पाठक से उद्धृत।

लक्षण उपासना है। वैराग्य और श्रद्धा को पाने के लिये शुद्ध अन्तःकरण आवश्यक है। अन्तःकरण की यह शुद्धि उपासना से ही संभव है। उपासना से जब तक अन्तःकरण को शुद्ध न कर लिया जाये तब तक अन्तःकरण में श्रवण एवं मनन का प्रभाव नहीं पड़ेगा। यह ऊसर भूमि में बीज बोने के समान है।

इस प्रकार श्रुतियों में ब्रह्म ज्ञान या आत्मसाक्षात्कार को ही मोक्ष माना गया है। इस आत्मतत्त्व का साक्षात्कार हो जाने पर हृदय की घुँडी खुल जाती है, सम्पूर्ण संशय नष्ट हो जाते हैं और उसके अनन्तर सर्व-कर्म नष्ट हो जाते हैं।^१ इस प्रकार ज्ञान के द्वारा ही आत्मा अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त कर लेता है और यही मोक्ष की अवस्था है।

केनोपनिषद् में कहा गया है कि यदि मनुष्य इस संसार में रहता हुआ मरने के पहले ही उस परमात्मा को ज्ञान स्वरूप में जान लेता है तो उसे मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है, किन्तु यदि इस शरीर में रहते हुये व मरने से पहले इस बात को नहीं जान पाता है तो वह बार-बार संसार चक्र में अनेक योनियों में भ्रमण करता रहता है। अतः जो जिज्ञासु सभी चराचर जगत् एवं पंचभूतों में परमात्मा को देखते हैं वे मरकर भी अमर हो जाते हैं अर्थात् मुक्ति को प्राप्त कर लेते हैं।^२

इस प्रकार उपनिषद् दर्शन में आत्म-तत्त्व एवं परमात्म-तत्त्व में ऐक्य प्रतिपादित करते हुए श्रवण, मनन एवं निदिध्यासन द्वारा मोक्ष प्राप्ति का बड़ा ही स्पष्ट विवेचन किया गया है।

^१ भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशया ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे ।।

— मुण्डक उपनिषद् २/२/८

^२ इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनष्टि ।

भूतेषु, भूतेषु विचित्य धीरा प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति ।

केनोपनिषद् — २/५

श्रीमद्भगवद्गीता

श्रीमद्भगवद्गीता भारतीय दार्शनिक सिद्धान्तों का निश्चित रूप से एक श्रेष्ठ ग्रंथ है। यह महाभारत के भीष्म-पर्व का एक अंश है। महाभारत युद्ध के पूर्व युद्ध-स्थल पर अर्जुन ने जब अपने पितामह, बन्धु-बान्धवों एवं पुत्र आदि को देखकर युद्ध न करने का निश्चय किया तब भगवान् श्रीकृष्ण ने उन्हें गीता का उपदेश दिया था। यह गोपालनन्दन श्री कृष्ण द्वारा अर्जुन को बछड़ा बनाकर उपनिषद् रूपी गायों का दुहा गया अमृतमय दूध है, जिसे सुधीजन पीते हैं।^१ श्रीमद्भगवद्गीता का महत्त्व उपनिषदों से कम नहीं है, बल्कि यह उपनिषदों का सार रूप है, क्योंकि इसके अध्यनोपरान्त दार्शनिक सिद्धान्तों या अन्य ज्ञान के लिये किसी दूसरे शास्त्र की आवश्यकता नहीं पड़ती। यह साक्षात् भगवान् पद्मनाभ के मुख से निःसृत है।^२ गीता की गणना प्रस्थानत्रयी के द्वितीय स्मार्त प्रस्थान के रूप में की जाती है। गीता को कामधेनु एवं कल्पवृक्ष की उपमा दी गयी है।

गीता में कुल सात सौ श्लोक हैं। जिनमें मोक्ष या निःश्रेयस की प्राप्ति का अत्यन्त सरल शब्दों में वर्णन किया गया है। गीता ज्ञान, कर्म एवं भक्ति तीनों का समन्वय करती है। अध्यात्म तत्त्व के निरूपण में जितने भिन्न-भिन्न मतों का उस समय उद्भव हो चुका था, उन सभी दार्शनिक तत्त्वों का बड़ा ही मनोरम सामञ्जस्य गीता में प्राप्त होता है।

गीता में कर्मयोग, ज्ञानयोग एवं भक्तियोग नामक तीनों योगों का प्रतिपादन किया गया है। शरीर (अपरा) को लेकर कर्मयोग है। शरीरी (परा) को लेकर ज्ञान योग है तथा शरीर एवं शरीरी दोनों के नियन्ता भगवान् को लेकर भक्तियोग माना गया है। श्री कृष्ण ने गीता के आरम्भ में पहले शरीरी को लेकर फिर शरीर को लेकर क्रमशः ज्ञान योग एवं कर्म योग का वर्णन किया है, फिर ध्यान योग का वर्णन किया, क्योंकि वह भी

^१ सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दन ।

पार्थो वत्स सुधीर्भोक्ता दुग्ध गीतामृत महत् ।।

^२ गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यै शास्त्रविस्तरै ।

या स्वयं पद्मनाभस्य मुखपद्मात् विनिस्सृता ।।

कल्याण करने का एक साधन है। गीता के सातवे अध्याय में भक्ति का विशेषता से वर्णन किया है, जो भगवान् का खास ध्येय है। मनुष्य कर्मयोग से जगत् के लिये, ज्ञान योग से अपने लिये तथा भक्ति योग से भगवान् के लिये उपयोगी हो जाता है।

गीता में अध्यात्म तत्त्व का बहुत ही सुन्दर एवं गूढ़ विवेचन किया गया है। यद्यपि पूरी गीता में परमतत्त्व ब्रह्म का वर्णन किया गया है, किन्तु तेरहवे एवं आठवे अध्याय में ब्रह्म का विस्तृत वर्णन प्राप्त होता है। इसमें ब्रह्म के दो रूपों सगुण एवं निर्गुण का वर्णन मिलता है। ब्रह्म सभी इन्द्रियो से रहित होने पर भी इन्द्रियो के मूल स्रोत है। वे समस्त जीवों के पालनकर्त्ता होकर भी अनासक्त है। वह गुणों से रहित होकर भी गुणों के भोक्ता है।^१ ब्रह्म के अतिरिक्त किसी की भी सत्ता नहीं है। सबसे रहित भी वही है और सबके सहित भी वही है। इसके अतिरिक्त उन्हें (ब्रह्म को) सत्, असत् एवं दोनों से परे, अचर-चर, दूरस्थ तथा अन्तिकस्थ एवं सूक्ष्मतत्त्व तथा अविज्ञेय कहा गया है।^२ किन्तु यहाँ पर विरोधों की कल्पना करना उचित नहीं है, क्योंकि सभी प्रकार की उपाधियों से रहित परम तत्त्व समस्त विरोधों का अंत है, यही विचारशास्त्र का गूढ़ सिद्धान्त है। इस प्रकार गीता में वर्णित सगुण तथा निर्गुण दोनों प्रकार के ब्रह्म में कोई विरोध नहीं है।

गीता में भगवान् ने अपनी दो प्रकृतियों का वर्णन किया है—परा एवं अपरा।^३ पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, मन, बुद्धि तथा अहकार इन आठ प्रकार के भेदों वाली 'अपराप्रकृति' है। और जिसने जगत् को धारण किया हुआ है, वह जीव रूप बनी हुयी 'परा प्रकृति' है। अपरा और परा दोनों ईश्वर की प्रकृति अर्थात् स्वभाव है। अपरा, परा

^१ सर्वेन्द्रियगुणाभास सर्वेन्द्रिय विवर्जितम्।

असक्त सर्वभृच्चैव निर्गुण गुणभोक्तृ च ॥

— गीता १३/१४

^२ बहिरन्तश्च भूतानामचर चरमेव च।

सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेय दूरस्थ चान्तिके च तत्।

— वही १३/१५

^३ अ— भूमिरापोऽनलो वायुः खं बुद्धिरेव च।

अहकार इतीय मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥

— वही ७/४

ब— अपरेयमितस्त्वन्या प्रकृति विद्धि मे पराम्।

जीवभूता महाबाहो ययेद धार्यते जगत् ॥

— वही ७/५

तथा ईश्वर तीनों का क्षर, अक्षर और पुरुषोत्तम नाम से पन्द्रहवे अध्याय में वर्णन किया गया है।^१ सातवे अध्याय में तो भगवान् ने अपरा और परा दोनों को प्रकृति अर्थात् अपने से अभिन्न बताया है—(इतीय मे, मे पराम्) परन्तु पन्द्रहवे अध्याय में अपने को अपरा (क्षर) से अतीत और परा (अक्षर) से उत्तम बताया है। इसका तात्पर्य है कि जब तक साधक अपरा (ससार) एव परा (स्वय) दोनों की स्वतन्त्र सत्ता मानता है, तब तक भगवान् अपरा से अतीत और परा से उत्तम है। परन्तु जब उसकी मान्यता में अपरा एव परा की स्वतन्त्र सत्ता का अभाव हो जाता है तब अपरा, परा और भगवान् तीनों एक ही होते हैं।^२ इस प्रकार परा प्रकृति से तात्पर्य जीव से तथा अपरा प्रकृति का दूसरा नाम क्षर पुरुष या क्षेम है। समस्त भौतिक पदार्थों को क्षर पुरुष के रूप में स्वीकार किया गया है।

जीव या आत्मा चैतन्य से युक्त होने के कारण ही भगवान् या परमात्मा की परा प्रकृति या उत्कृष्ट विभूति है। गीता में जीव को क्षेत्रज्ञ तथा भोगायतन होने के कारण शरीर को क्षेम कहा गया है। जिसका ज्ञाता क्षेत्रज्ञ या आत्मा है।

गीता के भिन्न-भिन्न अध्यायों में आत्म-तत्त्व का निरूपण किया गया है, किन्तु द्वितीय अध्याय में विस्तृत रूप से चर्चा की गई है। उपनिषदों में आत्म-विषयक जो चिन्तन किया गया है, गीता में उसका चरमोत्कर्ष देखा जा सकता है। आत्मा का वर्णन करते हुए गीता में कहा गया है कि यह अजन्मा, नित्य, शाश्वत, त्रिकालबाध, अचल, अज, अविनाशी तथा सनातन है। भगवान् श्रीकृष्ण ने गीता में चार्वाक मत के देहात्मवाद के विपरीत कहा है कि आत्मा देह से अतिरिक्त है। आत्मा को देह की भौति षड्विकारों (उत्पन्न होना, सत्ता वाला दीखना, बदलना, बढ़ाना, घटना एव नष्ट होना) से रहित बताते हुये कहा गया है कि यह आत्मा न तो उत्पन्न होता है, न मरता है, यह न हुआ है, न होने वाला है। यह अजन्मा है, सदा एक रूप, शाश्वत और प्राचीन होने पर भी

^१ गीता — १५/१८

^२ वासुदेव सर्वम्। गीता ७/१६

नवीन है। यह शरीर के नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होता है।^१ कठोपनिषद् में भी आत्मा के विषय में इसी तरह कहा गया है।^२ किन्तु इस श्लोक में एक विशिष्ट शब्द विपश्चित् का प्रयोग हुआ है जिसका अर्थ है— विद्वान या ज्ञानमय। आत्मा को जो व्यक्ति मरने वाला या मारे जाने वाला समझता है, वे दोनों उसके तत्त्व से अपरिचित हैं, क्योंकि यह न तो मरता है न मारा जाता है। जिस प्रकार मनुष्य अपने पुराने वस्त्रों का त्याग करके नये वस्त्रों को धारण करता है, ठीक उसी प्रकार जीवात्मा भी पुराने शरीर का परित्याग करके नवीन शरीर को प्राप्त होता है।^३ प्रत्येक जीव में एक व्यष्टि आत्मा है जैसे — शरीर की बाल्या, युवा एव वृद्धा आदि अवस्थाएँ होती हैं। इन अवस्थाओं के परिवर्तन को लेकर कोई शोक नहीं होता है ठीक उसी प्रकार व्यष्टि आत्मा मृत्युपर्यन्त एक शरीर का त्याग करके दूसरे शरीर में देहान्तरण कर जाता है। तब यहाँ प्रश्न यह उठता है कि अवस्था परिवर्तन का तो हमें ज्ञान होता है कि मैं पहले बालिका थी, फिर जवान हुई फिर वृद्धा हो गयी, परन्तु शरीरान्तर की प्राप्ति होने पर यह ज्ञान क्यों नहीं होता है? यहाँ पर यह कहा जा सकता है कि मृत्यु—पर्यन्त पूर्व शरीर के ज्ञान न होने का कारण यह है कि मृत्यु एव जन्म के समय जीव को बहुत से कष्टों का सामना करना पड़ता है, जिसके कारण उसमें पूर्व जन्म की स्मृति नहीं रह जाती है। जिस प्रकार वृद्धावस्था में हमारी स्मृति पहले जैसी नहीं रह जाती है या बुद्धि में पहले जैसा ज्ञान नहीं रहता है ठीक उसी प्रकार मृत्यु एव जन्म के समय हुये कष्टों के कारण पूर्व जन्म का ज्ञान नहीं रहता। श्रीमद्भागवत में कहा गया है कि मनुष्य रोते हुये स्वजनो के बीच अत्यन्त वेदना से अचेत होकर मृत्यु को प्राप्त होता है^४ एव जन्म के समय उसके श्वास की गति रुक

^१ न जायते म्रियते वा कदाचिन्नाय भूत्वा भविता वा न भूय ।

अजो नित्य शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥

— गीता २/२०

^२ न जायते म्रियते वा विपश्चिन्नाय कुतश्चिन्नं बभूव कश्चित् ।

अजो नित्य शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥

— कठोपनिषद् १/२/१८

^३ वसासि जीर्णानि यथा विहाय, नवानि गृह्णति नरोऽपराणि ।

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि सयाति नवानि देही ॥

— गीता २/२२

^४ श्री मद्भागवत पुराण — ३/३०/१८

जाती है और पूर्व स्मृति नष्ट हो जाती है।^१ जन्म और मृत्यु आत्मा का धर्म न होकर शरीर के ही धर्म है। अनेक योनियो पर विचरण करते रहने पर भी हमारी सत्ता ज्यो की त्यो बनी रहती है। मनुष्य का जीवन किसी एक शरीर के अधीन नहीं है। यह शरीर विनाशी है, क्योंकि यह नित्य निरन्तर विनाश की ओर अग्रसर हो रहा है जबकि आत्मा अविनाशी है। इस आत्मा को न तो शस्त्र काट सकते हैं न ही अग्नि इसे जला सकती है और न ही जल इसको गीला कर सकता है और न ही वायु इसे सुखा सकती है।^२ पृथ्वी, जल, तेज, वायु एव आकाश ये पाँच महाभूत हैं। जिनमे से चार के (पृथ्वी, जल, अग्नि एव वायु) विषय में यह कहा गया है कि ये किसी प्रकार से आत्मा को नुकसान नहीं पहुँचा सकते हैं, क्योंकि आत्मा नित्य तत्त्व है और इसी से इन चारों तत्वों को सत्ता स्फूर्ति मिलती है अतः ये आत्मा को विकृत नहीं कर सकते हैं। आत्मा जहाँ सर्वव्यापक है वही पृथ्वी आदि चारों तत्त्व व्याप्त अर्थात् शरीर के अन्तर्गत आने के कारण उसको नुकसान पहुँचाने में असमर्थ है। पुनः आत्मा का वर्णन करते हुए श्री कृष्ण कहते हैं कि— आत्मा का शस्त्र छेदन नहीं कर सकते हैं अतः यह अखण्डित है, जलने की योग्यता न होने के कारण यह अदाह्य, अशोष्य तथा नित्य निरन्तर रहने वाला है। यह सभी कालों में ज्यो का त्यो रहने वाला है। सर्वगत होने पर भी यह स्थिर स्वभाव वाला है, कहीं आता जाता नहीं है तथा यह अपरिवर्तनीय (स्थाणु) भी है।^३ प्रकृति एव प्रकृति के कार्य में प्रतिक्षण क्रिया होती रहती है, परिवर्तन होता है किन्तु इस परिवर्तनशील ससार में जो क्रिया रहित, परिवर्तन रहित, स्थायी स्वभाव वाला तत्त्व है वही आत्मा है। इस आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं होता है, जिस प्रकार स्थूल शरीर का प्रत्यक्ष संभव है उसी प्रकार आत्मा

^१ श्री मदभागवत् पुराण — ३/३१/२३

^२ नैन छिन्दन्ति शस्त्राणि नैन दहति पावक ।

न चैन क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुत ॥

— गीता २/२३

^३ अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ।

नित्य सर्वगत स्थाणुरचलोऽय सनातन ॥

— गीता २/२४

का प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता है। यह आत्मा सूक्ष्म दृष्टि से रहित होने के कारण चिन्तन का विषय भी नहीं है। यह कारण सृष्टि से रहित होने के कारण निर्विकार है।^१

इस प्रकार उपरोक्त दोनों श्लोको में आत्मा का विध्यात्मक एवं निषेधात्मक वर्णन प्राप्त होता है। अच्छेद्य, अदाह्य, अक्लेद्य, अशोष्य, अचल, अव्यक्त, अचिन्त्य और अविकार्य इन आठ विशेषणों के द्वारा इस आत्मा का निषेधमुख से और नित्य, सर्वगत स्थाणु एवं सनातन इन चार विशेषणों के द्वारा इस देही या आत्मा का विधि मुख से वर्णन किया गया है। परन्तु वास्तव में इसका वर्णन नहीं हो सकता, क्योंकि यह वाणी का विषय नहीं है। जिससे वाणी आदि प्रकाशित होते हैं, उस आत्मा या देही को वे कैसे प्रकाशित कर सकते हैं। यह आत्मा चेतन स्वरूप व अनादि है जबकि शरीर आदि एवं अन्त से युक्त है।^२ पुरुष निर्गुण है पर शरीर गुणमय है। पुरुष परमात्मा है पर शरीर अनात्मा है। पुरुष अव्यय या नित्य है, किन्तु शरीर नाशवान है इसलिये अज्ञानी मनुष्य के द्वारा पुरुष (आत्मा) को शरीर में स्थित मानने पर भी वास्तव में वह शरीर में स्थित नहीं है अर्थात् शरीर से सर्वथा असम्बद्ध है। शरीर का सम्बन्ध ससार के साथ है, जबकि आत्मा का सम्बन्ध परमात्मा के साथ है। जिस प्रकार मकान में रहते हुये भी हम मकान से असम्बद्ध हैं, ठीक उसी प्रकार आत्मा भी शरीर में रहते हुये शरीर से सम्बन्धित नहीं है अर्थात् शरीर से अलग है। गीता में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि जैसे सर्वत्र व्याप्त आकाश अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण कहीं भी लिप्त नहीं होता है ठीक वैसे ही देह में सर्वत्र स्थित आत्मा निर्गुण होने के कारण देह के गुणों में लिप्त नहीं होता है।^३ इसके आगे कहा गया है कि जिस प्रकार नेत्रों से दिखने वाला सूर्य सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को प्रकाशित करता है और उसके प्रकाश में सम्पूर्ण शुभाशुभ क्रियाये होती हैं पर सूर्य उन

^१ अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।

तस्मादेव विदित्वैनं नानु शोचितुमर्हसि ॥

— गीता २/२५

^२ अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ता शरीरिण ।

— गीता २/१८

^३ अनादित्वन्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्यय ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥ — गीता १३/३१

क्रियायो का न तो कर्त्ता बनता है और न भोक्ता ठीक उसी प्रकार आत्मा सम्पूर्ण लोको मे सब शरीरो को प्रकाशित करता है अर्थात् उनको सत्ता स्फूर्ति देता है पर वास्तव मे वह स्वयं न तो कुछ करता है और न लिप्त होता है।^१

आत्मा परमात्मा का अंश है, परन्तु प्रकृति के कार्य शरीर, इन्द्रियो, प्राण—मन आदि के साथ अपनी एकता मानकर वह जीव हो गया है। वह केवल परमात्मा का ही अंश है इसमे प्रकृति का किञ्चिन्मात्र भी अंश नहीं है। जिस प्रकार शेर का बच्चा भेडो मे मिलने पर स्वयं को अज्ञानवश भेड समझ लेता है, उसी प्रकार जीव शरीरादि जड पदार्थो के साथ मिलकर अपने असली चेतन स्वरूप (आत्मा) को भूल जाता है। अतः इस भूल को मिटाकर उसे अपने सर्वथा चेतन स्वरूप का ही अनुभव करना चाहिये। शेर का बच्चा भेड के साथ मिलकर भी भेड नहीं हो जाता, बल्कि किसी अन्य सिंह के द्वारा अपना बोध कराये जाने पर (कि तुम सिंह हो) स्वयं को भेड न समझकर सिंह समझ लेता है इसी प्रकार भगवान् द्वारा जब जीव को 'ममएव' आदि पदो से उसके वास्तविक स्वरूप कि— 'तू मेरा ही रूप है या अंश है प्रकृति के साथ तेरा सम्बन्ध न कभी हुआ है न हो सकता है का बोध कराते है?', तब आत्मा को तत्त्व ज्ञान या आत्म स्वरूप की प्राप्ति होती है।

बन्धन —

गीता मे कहा गया है कि जीव केवल भगवान् का अंश है उसका प्रकृति के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है, किन्तु अज्ञानवश वह अपरा प्रकृति के साथ सम्बन्ध जोड लेता है। मन, शरीर एव इन्द्रियो से सम्बन्ध स्थापित कर लेने के कारण वह स्वयं को सुखी, दुखी कर्त्ता एव भोक्ता महसूस करने लगता है, यही अनर्थ का कारण है। यह अज्ञान है जिसके कारण जीव बन्धन मे पड जाता है। अहंकार अन्तःकरण की एक वृत्ति है, किन्तु जीव भूलवश उस वृत्ति को अपना मान लेने के कारण बन्धन मे पड जाता है।^२ यद्यपि

^१ गीता १३/३३

^२ प्रकृते क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥

— गीता ३/२७

सम्पूर्ण कर्म सब प्रकार से प्रकृतिजन्य गुणों के द्वारा ही किये जाते हैं तथा अहंकार से मोहित अन्तःकरण वाला अज्ञानी मनुष्य स्वयं को कर्ता मान लेता है अहंकार के कारण ही वह शरीर, मन एवं इन्द्रियो आदि के साथ 'मैं' एवं 'मेरा' का सम्बन्ध स्थापित करके स्वयं को शरीरादि समझने लगता है। जब व्यक्ति शरीर को 'मैं' (अपना स्वरूप) मान लेता है, तब उसमें अनेक प्रकार की कामनाएँ उत्पन्न होने लगती हैं जो उसके बन्धन का कारण होती हैं। समस्त क्रियाएँ— शरीर, इन्द्रिय एवं मन तथा बुद्धि के द्वारा होती हैं और ये चारों ही कर्म करने के साधन हैं। यदि इनमें काम रहता है तो वह पारमार्थिक कर्म नहीं करने देता है। वस्तुतः काम अहम् (जड़ चेतन के तादात्म्य) में ही रहता है। अहम् अर्थात् 'मैं'—पन केवल माना हुआ है। कामना ही समस्त पापों व बन्धन की जननी है। पुराने पापों का फल तो भोगोपरान्त नष्ट हो जाता है। पर 'अहम्' से कामना के दूर हुये बिना मनुष्य नित्य नये-नये पाप करता रहता है। इसलिये कामना ही जीव को बाँधने वाली है। महाभारत में भी कहा गया है कि जगत् में कामना ही एक मात्र बन्धन है, जो कामना के बन्धन से छूट जाता है वह मोक्ष प्राप्त करने में समर्थ हो जाता है।^१ इस कामना के कारण क्रोध की उत्पत्ति होती है^२ तथा क्रोध से सम्मोह उत्पन्न होता है। सम्मोह से स्मृति भ्रष्ट हो जाती है स्मृति के भ्रष्ट होने पर बुद्धि का नाश हो जाता है और जब मनुष्य में भेदा-भेद करने वाली बुद्धि का नाश हो जाता है तो वह पतन की ओर अग्रसर हो जाता है।^३ मार्कण्डेयपुराण में भी कुछ इसी प्रकार का वर्णन प्राप्त होता है।^४ इस प्रकार काम देहाभिमानी के ज्ञान को ढँककर इन्द्रियो, मन व बुद्धि के द्वारा उसे मोहित करके पतन

^१ कामबन्धनमेवैक नास्यदस्तीह बन्धनम् ।

कामबन्धमुक्तो हि ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ — शान्ति पर्व (२५१/७)

^२ कामात्क्रोधोऽभिजायते ।

— गीता २/६२

^३ क्रोधाद्भवति सम्मोहः सम्मोहात्स्मृतिविभ्रमः ।

स्मृतिभ्रंशाद् बुद्धिनाशो बुद्धि नाशात्प्रणश्यति ॥ — गीता २/६३

^४ रागात्कामः प्रभवति कामात्लोभोऽभिजायते ।

लोभाद्भवति सम्मोहः सम्मोहात् स्मृतिविभ्रमः ॥

स्मृतिभ्रंशाद् बुद्धिनाशो बुद्धि नाशात् प्रणश्यति ॥ — मार्कण्डेय पुराण ३/७१-७२

के गड़ढे में ढकेल देता है। गीता के द्वितीय अध्याय में स्पष्ट कहा गया है कि देह एव देही दोनों अलग-अलग हैं, किन्तु कामना के उत्पन्न होने पर ही जीव मोहित होकर ससार बन्धन में बंध जाता है।

मोक्ष-

जीव भगवान् का सनातन अंश है, अतः भगवान् के साथ अपना सम्बन्ध जोड़ लेना ही गीता में वास्तविक पुरुषार्थ या मोक्ष कहा गया है। जब मनुष्य ससार के साथ अपना सम्बन्ध मान लेता है, तब वह बंध जाता है और जब परमात्मा के साथ अपना सम्बन्ध मान लेता है, तब वह मुक्त होकर भक्त हो जाता है। मनुष्य से सबसे बड़ी गलती यह होती है कि वह जो शरीर ससार का है उसे अपना मान लेता है, और जो वस्तुतः अपना है अर्थात् परमात्मा को भूल जाता है। जब साधक इस सत्य को स्वीकार कर लेता है कि शरीर मेरा नहीं है और मेरे लिये नहीं है तब उसके द्वारा स्वतः ससार की सेवा होती है। जब वह इस सत्य को स्वीकार कर लेता है कि भगवान् मेरे हैं और मेरे लिये हैं तब उसको स्वतः भगवान् में प्रेम होता है। मनुष्य जो शरीर के साथ अपना सम्बन्ध स्थापित कर लेता है उसका त्याग करने के लिये उसको तीन बातों का ज्ञान आवश्यक है—

- १ शरीर मेरा नहीं है, क्योंकि इस पर मेरा वश नहीं चलता।
- २ मुझको कुछ नहीं चाहिये।
- ३ मुझे अपने लिये कुछ नहीं करना है।

जब तक साधक स्थूल सूक्ष्म एवं कारण तीनों शरीरों से अपना सम्बन्ध मानता रहता है, तबतक स्थूल शरीर से होने वाला 'कर्म' सूक्ष्म शरीर से होने वाला 'चिन्तन' और कारण शरीर से होने वाली 'स्थिरता'—तीनों ही उसको बाँधने वाले होते हैं। परन्तु तीनों शरीरों से सम्बन्ध विच्छेद होने पर वह कर्म, चिन्तन और स्थिरता तीनों से असंग हो जाता है।

इसी प्रकार भगवान् के साथ नित्य सम्बन्ध की जागृति के लिये भी साधक को तीन बातों का ज्ञान होना आवश्यक है—

- १ भगवान् मेरे हैं।
- २ मैं भगवान् का हूँ।
- ३ सब कुछ भगवान् का है।

जब साधक के अन्दर भगवान् के साथ नित्य सम्बन्ध की भावना जागृत हो जाती है तब उसको भगवत्प्रेम की प्राप्ति हो जाती है। इस भगवत्प्रेम की प्राप्ति में ही मनुष्य जीवन की पूर्णता है।

मोक्ष प्राप्ति के साधन-

गीता में ज्ञान, भक्ति एवं कर्म तीनों को मोक्ष के साधन या मार्ग के रूप में स्वीकार किया गया है। ज्ञान, भक्ति एवं कर्म तीनों योगों का गीता में विलक्षण समन्वय हुआ है। ध्यानमार्ग साधना का मार्ग है जो ज्ञान, कर्म एवं भक्ति तीनों में उपादेय है। ध्यान मानसी क्रिया होने से कर्म से सम्बद्ध है, उपासना भगवान् का ध्यान या स्मृति होने से भक्ति से सम्बद्ध है, और चित्त की एकाग्रता द्वारा वृत्तियों के समाधि में विलीन होने पर निर्विकल्प ज्ञान का प्रकाशित होना ध्यान का लक्ष्य है। गीता में 'योग' शब्द व्यापक अर्थ में प्रयुक्त हुआ है और योग में ध्यान, ज्ञान, कर्म और भक्ति का समन्वय है। योग का शाब्दिक अर्थ है 'मिलन' अर्थात् जीवात्मा का परमात्मा से मिलन, इतना प्रगाढ़ मिलन कि दोनों दो न रहकर एक हो जावे। योग में दुःख से आत्यन्तिक वियोग और अखण्ड आनन्द से आत्यन्तिक संयोग होता है।^१ परमात्मा के साथ जीव का योग अर्थात् सम्बन्ध नित्य है। इस स्वतः सिद्ध नित्ययोग का नाम ही 'योग' है। यह नित्ययोग सब देश में, काल में, सब क्रियाओं में, सब वस्तुओं में, सब व्यक्तियों में, सब अवस्थाओं में, सब परिस्थितियों एवं घटनाओं में है। इस नित्ययोग का कभी वियोग न है, न हो सकता है, न होगा। परन्तु शरीर (असत्) के साथ अपना सम्बन्ध मान लेने से

^१ भारतीय दर्शन, आलोचन एवं अनुशीलन — डा० चन्द्रधर शर्मा पृष्ठ सख्या— १७ से उद्धृत।

इस नित्य योग का अनुभव नहीं होता है। दुःख रूपी शरीर के साथ माने गये सयोग का वियोग (सम्बन्ध-विच्छेद) होते ही इस नित्य योग का अनुभव हो जाता है। यही गीता का मुख्य योग है और इसी योग का अनुभव करने के लिये गीता में ज्ञान, कर्म, भक्ति एवं ध्यान आदि साधनों का वर्णन किया गया है। जब शरीर से सम्बन्ध विच्छेद और परमात्मा के साथ नित्य सम्बन्ध का अनुभव इन साधनों के द्वारा होता है तभी इन्हे योग कहा जाता है।

भगवान् ने योग की परिभाषा दो प्रकार से दी है—

१ समता का नाम योग है।^१

२ दुःखरूपी ससार के साथ सयोग के वियोग का नाम योग है।^२

चाहे समता कहे, चाहे ससार के सयोग का वियोग कहे दोनों एक ही हैं, किन्तु सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर द्वितीय 'त-विद्यादुःखसयोगवियोग योगसञ्ज्ञितम्' योग की पहले की तथा 'समत्व योग उच्यते' बाद की स्थिति है, जिसमें नैष्ठिकी शान्ति, परमशान्ति अथवा आत्यन्तिक सुख की प्राप्ति है।

समता की प्राप्ति भी स्वतः हो रही है और दुःखों की निवृत्ति भी स्वतः हो रही है। प्राप्ति उसी की होती है, जो नित्य प्राप्त है और निवृत्ति उसी की होती है, जो नित्य निवृत्त है। नित्यप्राप्त की प्राप्ति का नाम भी योग है और नित्यनिवृत्त की निवृत्ति का नाम भी योग है। वस्तु, व्यक्ति और क्रिया के सयोग से होने वाले जितने भी सुख हैं, वे सब दुःखों के कारण अर्थात् दुःख पैदा करने वाले हैं।^३ अतः सयोग में ही दुःख होता है, वियोग में नहीं। वियोग या ससार से सम्बन्ध-विच्छेद में जो सुख है, उस सुख का वियोग नहीं होता, क्योंकि वह नित्य है। जब सयोग में भी वियोग है और वियोग में भी वियोग है तो इस कारण वियोग नित्य है। इस नित्य वियोग को ही गीता 'योग' कहती है।

^१ समत्व योग उच्यते

— गीता २/४८

^२ त विद्याद् दुःखसयोगवियोग योगसञ्ज्ञितम्।

— गीता ६/२३

^३ ये हि सस्पर्शजा भोगा दुःखायोनय एव ते।

आद्यन्तवन्त कौन्तेय न तेषु रमते बुधः॥

— गीता ५/२२

परमपदप्रदायिका गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने मुक्ति प्राप्ति के दो उपायो की चर्चा की है—

१ प्रवृत्ति मार्ग

२ निवृत्ति मार्ग

निवृत्तिमार्ग को ही उन्होंने साख्य-योग या ज्ञानयोग के रूप में देखा है तथा प्रवृत्ति मार्ग को कर्म योग के रूप में, किन्तु निष्कर्ष के रूप में कर्मयोग ही ज्ञान एवं भक्ति योग का आधार है। अतएव प्रवृत्ति मार्ग से मोक्ष की प्राप्ति अन्य मार्गों की अपेक्षा सरलता से हो सकती है। यद्यपि द्वितीय अध्याय में साख्य-योग की शिक्षा श्रीकृष्ण अर्जुन को देते हैं और तीसरे अध्याय में कर्मयोग की। इस प्रकार से मिली-जुली सी बातें करने पर अर्जुन के मन में शका उत्पन्न होती है कि अगर साख्य-योग या ज्ञान योग कर्म योग से अच्छा है तो भगवान् मुझे इस घोर कर्म या (कर्मयोग) की ओर क्यों प्रेरित कर रहे हैं।^१ इस प्रश्न के उत्तर में भगवान् श्रीकृष्ण यह कहते हैं कि वस्तुतः साख्य-योग या ज्ञान योग में कर्मों का त्याग हो ही नहीं सकता इसलिये साधक को कर्म-योग का सहारा लेना ही पड़ता है। हाँ कर्मयोग में कर्मों की जो बात कही गई है वहाँ निरासक्त भाव से किये गये कर्म ही ग्राह्य हैं और भगवान् श्रीकृष्ण ने कर्मयोग से मुक्ति प्राप्ति का दृष्टान्त भी अर्जुन के सामने प्रस्तुत किया।^२ यहाँ पर अन्य योगों की अपेक्षा कर्म योग को विशिष्ट बताया है। वस्तुतः भगवान् श्रीकृष्ण जिस योग का वर्णन प्रस्तुत करते हैं उसी में वह तन्मय हो जाते हैं। इसका आशय यह निकलता है कि श्रीकृष्ण की दृष्टि में जितना महत्त्व ज्ञान योग का है उतना ही महत्त्व कर्मयोग एवं भक्ति योग का भी है। यहाँ पर भगवान् ने यह मुमुक्षु पर छोड़ दिया है कि वह किस मार्ग को चुनता है।

कर्मयोग का ज्ञान योग से कोई विरोध नहीं है, बल्कि गीता में जो निष्कामभाव से कर्म करने को कहा गया है वह ज्ञानी व्यक्ति के द्वारा ही सम्पादित हो सकता है। गीता में

^१ ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन ।

तत्किं कर्मणि घोरे मा नियोजयसि केशव ।

— गीता ३/१

^२ कर्मणैव हि ससिद्धिमास्थिता जनकादयः ।

— गीता ३/२०

कर्म का निषेध न करके, कर्म-फल का त्याग करने को कहा गया है। गीता में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि मनुष्य का कर्म करने का अधिकार है, किन्तु कर्म के फलो का वह अधिकारी नहीं है। अतः उसे फलासक्ति से रहित होकर कर्म करना चाहिये।^१ गीता का निष्काम कर्म ज्ञानी के लिये ही है, साधारण पुरुषों के लिये नहीं, क्योंकि साधारण पुरुष द्वारा निष्काम भाव से कर्म करना संभव नहीं है। निष्काम भाव से कर्म तो केवल जीवन मुक्त पुरुष ही कर सकता है। अपना कुछ भी न मानकर सम्पूर्ण कर्म ससार के हित के लिये करना, अपने लिये कुछ भी न करना इस प्रकार जब मुमुक्षु सेवक बनकर सेवा में लीन हो जाता है। तब कर्मजन्य सुख लेने की आसक्ति मुमुक्षु में सर्वथा मिट जाती है और उसे अपने परमात्मा के साथ नित्य सम्बन्ध का अनुभव हो जाता है।

मुमुक्षु का लक्ष्य अपरोक्षानुभूति द्वारा परमात्म तत्त्व का साक्षात्कार करना होता है जो बिना ज्ञान के संभव नहीं है। जिस प्रकार अग्नि काष्ठ को जलाकर भस्म कर देती है। उसी प्रकार तत्त्व ज्ञान रूपी अग्नि सचित, क्रियमाण व प्रारब्ध कर्मों को जलाकर भस्म कर देती है।^२ तत्त्व ज्ञान होने पर कर्मों से अथवा ससार से सर्वथा सम्बन्ध विच्छेद हो जाता है। चूँकि सभी सचित कर्म अज्ञान के आश्रित रहते हैं। अतः वे ज्ञान प्राप्त होते ही नष्ट हो जाते हैं। इसी प्रकार कर्तृत्वाभिमान न रहने पर क्रियमाण कर्म अकर्म हो जाते हैं, किन्तु प्रारब्ध कर्म शरीर रहने तक अवश्य रहते हैं, किन्तु ज्ञानी पर उसका असर नहीं पड़ता है। इस प्रकार कर्म की परिसमाप्ति ज्ञान में ही होती है। तत्त्व ज्ञान का अनुभव होने पर ससार से सम्बन्ध विच्छेद हो जाने पर शान्ति या आनन्द मिलता है।^३ तत्त्व-ज्ञानी की ब्रह्म से तात्त्विक एकता होती है। इस अवस्था में जीव व ब्रह्म में अभेद हो जाता है और वह अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त कर सच्चिदानन्द स्वरूप हो जाता है। गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने ज्ञानी को अपनी आत्मा कहा है।^४

^१ कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि॥

—गीता २/४७

^२ ज्ञानाग्निं सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा।

—गीता ४/३७

^३ ज्ञानं लब्ध्वा परा शान्तिमचिरेणाधिगच्छति।

—गीता ४/३६

^४ ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्।

—गीता ७/१८

गीता—ज्ञान का सार भक्ति है। ज्ञान मार्ग में यह कहा गया है कि मुमुक्षु अपने को कर्त्ता न माने, किन्तु यह अकर्त्तापन की भावना अत्यन्त कठिन है, क्योंकि मनुष्य निष्काम भाव से कर्म नहीं कर सकता है इसीलिये गीता में कर्मयोग को ज्ञान योग से तथा ज्ञान योग को भक्तियोग से जोड़ा गया है। गीता में स्पष्ट रूप से यह कहा गया है कि हमें अपने कर्त्तव्य कर्मों को करते हुये उनका फल भगवान् को अर्पित कर देना चाहिये । भक्ति गीता का हृदय है। इसके उपदेश का प्रारम्भ ही 'शरणागति' से होता है और अन्त या समापन भी 'शरणागति' में ही होता है। जब अर्जुन मोहग्रस्त होकर युद्ध करने से इकार कर देता है एव श्रीकृष्ण से प्रार्थना करता है कि मैं आपकी शरण में आया हूँ कृपया मेरा मोह दूर करे। तब भगवान् उसे गीता का उपदेश देना प्रारम्भ करते हैं तथा गीता की समाप्ति के समय भी भगवान् अर्जुन से कहते हैं कि तू सब कुछ या सम्पूर्ण धर्मों का आश्रय छोड़कर मेरी शरण में आ जा।^१

शरणागत भक्त जब 'मैं भगवान् का हूँ' और 'भगवान् मेरे हैं' जब इस भाव को दृढता से पकड़ लेता है, तो उसके सभी शोक, भय, चिन्ता आदि दुःख दूर हो जाते हैं। शरणागत के लिये कुछ भी शेष नहीं रह जाता। वह अपने आपको पूरी तरह से भगवान् को समर्पित कर देता है। जहाँ कर्म—योगी का भगवान् के साथ नित्य सम्बन्ध तथा ज्ञान योगी का तात्त्विक सम्बन्ध होता है। वहीं भक्त का भगवान् के साथ आत्मीय सम्बन्ध होता है। गीता में भक्ति योग का जो प्रतिपादन किया गया है उसको वैष्णव वेदान्त में अत्यन्त महत्त्व दिया गया है। वैष्णव वेदान्त में भी कहा गया है कि मोक्षावस्था में भक्त भगवान् के साथ आत्मीय सम्बन्ध स्थापित करता है। भगवान् की अनन्य शरण में जाने पर भगवान् ही भक्त का ध्यान रखते हैं। जिस प्रकार बिल्ली अपने बच्चे को मुँह में दबाकर स्नेहपूर्वक सुरक्षित स्थान पर पहुँचा देती है। इसके लिये बच्चों को किसी प्रकार का प्रयत्न न करके केवल माँ के प्रति पूर्ण समर्पण करना पड़ता है। उसी तरह जब भक्त ईश्वर के प्रति पूर्ण रूप से

^१ मामेक शरण ब्रज।

समर्पण कर देता है, तो भगवान् उसकी सब प्रकार से रक्षा करते हैं।^१ श्रीमद्भागवत पुराण में नौ प्रकार की भक्ति का वर्णन मिलता है। जो निरन्तर श्रवण, कीर्तन, स्मरण, पादसेवन, वन्दन, अर्चन, दास्यभाव, साख्यभाव एव आत्मनिवेदन द्वारा भगवान् के चरणकमलो की सेवा में रत रहते हैं, वे भगवत्कृपा से इस ससार में पुन नहीं फँसते हैं उन्हें भगवान् का कृपामय संरक्षण प्राप्त होता है।

इस प्रकार भक्ति का अर्थ उपासना किया जाता है। अपना सब कुछ त्याग करके आसक्त भाव से भगवान् का निरन्तर स्मरण करने पर भगवान् प्रसन्न होकर साधक को मुक्ति प्रदान करते हैं। गीता में भगवान् ने कहा है कि अनन्य भक्ति से ही मैं जाना जा सकता हूँ, अनन्य भक्ति से ही मैं देखा जा सकता हूँ और अनन्य भक्ति के द्वारा ही मुझे प्राप्त किया जा सकता है। जो अनन्य भक्ति से मेरा चिन्तन करता है उन्हीं के लिये मैं सुलभ हूँ।^२

इस प्रकार गीता में ज्ञान योग एव कर्मयोग जहाँ लौकिक साधन है वही भक्ति योग अलौकिक साधन है। अलौकिक की प्राप्ति होने पर लौकिक की प्राप्ति भगवत्कृपा से स्वतः हो जाती है। दसवे अध्याय में भगवान् ने कहा है कि मैं भक्तों को प्रीतिपूर्वक कर्मयोग व ज्ञानयोग दोनों प्रदान करता हूँ।^३ अतः भगवान् कृपा करके अपने भक्त को अपरा की प्रधानता से होने वाले कर्मयोग तथा परा की प्रधानता से होने वाले ज्ञान योग को प्रदान करते हैं। कर्मयोग के द्वारा भक्त ससार का उपकार करता है एव ज्ञान योग के द्वारा उसका देहाभिमान दूर हो जाता है।

^१ अनन्याश्चिन्तयन्तो मा मँ जना पर्युपासते।

तेषा नित्याभियुक्ताना योगक्षेम वहाम्यहम्॥

— गीता ६/२२

^२ भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवविधोऽर्जुन।

ज्ञातु द्रष्टु च तत्त्वेन प्रवेष्टु च परन्तप॥

— गीता ११/५४

^३ अ— ददामि बुद्धियोग तम्।

— गीता १०/१०

ब— ज्ञानदीपेन भास्वता।

— गीता १०/११

गीता का आदर्श स्थितप्रज्ञ है। यह मानव जीवन की सर्वोच्च अवस्था अथवा सर्वोच्च मूल्य है। ऐसा व्यक्ति जिसकी प्रज्ञा या बुद्धि परमात्मा का अनुभव करने में स्थिर हो चुकी है, वह स्थितप्रज्ञ कहलाता है।¹ यह वह अवस्था है जहाँ मुमुक्षु का परमात्मा के साथ अखण्ड सम्बन्ध स्थापित हो जाता है। अप्राप्त वस्तु की इच्छा का नाम कामना है। स्थितप्रज्ञ सभी कामनाओं का त्याग करके, स्पृहा रहित— अर्थात् कामनाओं का त्याग करने पर भी शरीर के निर्वाहमात्र के लिये देश, काल, वस्तु, व्यक्ति, पदार्थ, आदि की जो आवश्यकता दीखती है या जीवन निर्वाह के लिये प्राप्त एवं अप्राप्त वस्तु आदि की जो जरूरत दिखती है उसे स्पृहा कहते हैं, इसका भी त्याग कर देता है। वह वस्तु, व्यक्ति, पदार्थ, शरीर एवं इन्द्रियो आदि में ममता रहित हो जाता है। मैं शरीर का हूँ इस प्रकार के भाव का त्याग करके वह निरहकार हो जाता है और कामना, स्पृहा, ममता और अहता से रहित होने पर उसे स्वतः सिद्ध शान्ति का अनुभव होता है। जिस प्रकार कछुआ अपने अंगों को सकुचित करके खोल के भीतर कर लेता है, उसी तरह जो मनुष्य अपनी इन्द्रियो को इन्द्रिय विषयो से खींच लेता है वह परमात्मा में दृढतापूर्वक स्थिर होता है। स्थितप्रज्ञ इन्द्रियो और मन पर विजय प्राप्त कर लेता है। स्थितप्रज्ञ इन्द्रियो को विषयो से अलग ही नहीं करता वरन् सभी को परमात्मा के परायण कर देता है। भगवान् में मन लगते ही मनुष्य अनासक्त आचरण करने लगता है।

स्थितप्रज्ञ तीनों योगों का समन्वित रूप है। चूँकि वह अपने मन और बुद्धि को भगवान् में हमेशा लगाकर रखता है इसलिये वह भक्त है। अनासक्त भाव से कर्म करने के कारण वह कर्मयोगी है तथा सुख एवं दुःख के प्रति समभाव से आचरण करने के कारण वह ज्ञानी है। इस प्रकार स्थितप्रज्ञ के चरित्र में कर्म, ज्ञान एवं भक्ति तीनों का समन्वय रहता है। स्थितप्रज्ञ की धारणा गीता की देन है इसके पूर्व के वैदिक ग्रंथों एवं उपनिषदों में यह नहीं प्राप्त होती है।

¹ विहाय कामान्य सर्वान्पुमाश्चरति निस्पृहः ।

निर्ममो निरहङ्कारः स शान्तिमधिगच्छति । — गीता २/७१

गीता के स्थितप्रज्ञ की तुलना बौद्धधर्म के बोधिसत्व या अन्य दर्शनो के जीवनमुक्त से की जा सकती है। स्थितप्रज्ञ शरीर में रहते हुये भी शरीर के धर्मों से अलग रहकर केवल लोक कल्याण के लिये ही कार्य करता है। इस प्रकार गीता में ज्ञानयोग, कर्मयोग एवं भक्तियोग की त्रिवेणी प्रवाहित होती है। इन तीनों मार्गों का गीता में बहुत ही सुन्दर समन्वय किया गया है। यह साधक पर निर्भर करता है कि वह किस मार्ग का चुनाव करता है। अब हम अनीश्वरवादी दर्शनो के आत्मा एवं मोक्ष सम्बन्धी विचारों का विवेचन करेंगे।

द्वितीय अध्याय

चार्वाक दर्शन

भारतीय चिन्तन परम्परा में अध्यात्मवाद के अतिरिक्त विशुद्ध भौतिकवादी दर्शन की प्राप्ति होती है, जो दर्शन जगत् में, चार्वाक दर्शन की सज्ञा से अभिहित है। इस दर्शन में अतीन्द्रिय पदार्थों की सत्ता का निषेध करते हुए अनुमानादि प्रमाणों की कटु आलोचना की गई है, एवं केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानने के कारण आत्मा-परमात्मा, स्वर्ग-नरक, पुनर्जन्म आदि को भी स्वीकार नहीं किया गया है। ये वेदों एवं कर्मकाण्ड का भी निषेध करते हैं। वाचस्पति मिश्र ने इस दर्शन को 'लौकायतिक दर्शन' कहा है जिसका तात्पर्य है कि चार्वाक दर्शन इस लोक के अतिरिक्त अन्य किसी लोक को नहीं मानता है। हरिभद्र सूरि^१ ने अपने षड्दर्शन समुच्चय एवं वात्स्यायन ने अपने ग्रन्थ में चार्वाक दर्शन के लिये लोकायत शब्द का प्रयोग किया गया है। लोकायत (लोक + आयत) का शाब्दिक अर्थ है 'ससार में फैला हुआ' अर्थात् इस भौतिक लोक से सम्बद्ध। प्रकृत दर्शन के सन्दर्भ में हम इस प्रकार कह सकते हैं कि यह दर्शन सामान्य जनता के विचारों का प्रतिनिधित्व करता है। इस दर्शन का मूलमंत्र ही है 'जब तक जीवन है सुख से जीना चाहिये ऋण लेकर भी घी पीना चाहिये। क्योंकि मरने पर भस्म के रूप में परिणत शरीर फिर कैसे वापस आ सकता है।'^२

इस दर्शन को चार्वाक क्यों कहा गया यह बहुत स्पष्ट नहीं है। कुछ लोगों का मत है कि इस दर्शन के प्रवर्तक ने अपने जिस शिष्य को इस मत को उपदेश दिया उसका नाम चार्वाक था, तभी से इस दर्शन का नाम चार्वाक चल पड़ा।^३ किन्तु कुछ

^१ लोका निर्विचारा सामान्यलोकास्तद्वदाचरन्तिस्मेति लोकायता लोकयतिका इत्यमपि।

— हरिभद्र सूरि- षड्दर्शन समुच्चय पेज न०-४५१, टीकाकार महेन्द्र कुमार जैन

^२ यवज्जीवेत्सुखं जीवेत्, ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः॥

— सर्व दर्शन संग्रह - १८

^३ सर्वदर्शन संग्रह पृ० - ६६, एम० हिरियन्ना पृष्ठ-१८७ से उद्धृत

विद्वानो का कहना है कि चार्वाक शब्द दो शब्दों 'चारु' और 'वाक्' के संयोग से बना है चारु का अर्थ है— 'मीठा' तथा वाक् का अर्थ है 'बोलने वाला', इस प्रकार मधुर वचन बोलने के फलस्वरूप इस विचारधारा को चार्वाक की संज्ञा दी गयी है।

वैयाकरण व्युत्पत्ति के आधार पर कुछ विद्वानों के एक दल का मानना है कि चार्वाक शब्द की उत्पत्ति चर्व धातु से हुई है। चर्व का अर्थ है—'चबाना' अथवा 'खाना'। इसलिये खाओ, पीओ और मौज उड़ाओ। इस सिद्धान्त को मानने के आधार पर यह दर्शन 'चार्वाक' कहलाया। पुन ईश्वर, पाप—पुण्य, लोक—परलोक आदि को चबाने अर्थात् न मानने के कारण भी यह दर्शन चार्वाक कहलाया।¹

चार्वाक दर्शन का प्रणेता कौन था? यह विवादास्पद है कुछ विद्वानों का मत है कि इसके प्रणेता बृहस्पति थे तो कुछ अन्य विद्वान बृहस्पति के शिष्य चार्वाक को इस मत का प्रवर्तक मानते हैं, किन्तु बलदेव उपाध्याय जी ने चार्वाक को बृहस्पति के सिद्धान्तों का प्रचारक कहा है और शारीरकसूत्र भाष्य, भास्कर भाष्य तथा गीता की नीलकण्ठी एवं मधुसूदनी टीकाओं से प्राप्त साक्ष्यों के आधार पर बृहस्पति की ऐतिहासिकता सिद्ध की है। चार्वाक दर्शन का कोई अपना स्वतंत्र ग्रंथ नहीं मिलता है केवल बृहस्पति द्वारा विरचित कुछ सूत्रों का विभिन्न ग्रन्थों में यत्र—तत्र उल्लेख मिलता है। प्रबोध चन्द्रोदय, सर्वदर्शन सग्रह, षड्दर्शन-समुच्चय में इस दर्शन के सिद्धान्तों का उल्लेख मिलता है।

इसके अतिरिक्त अनेक दर्शनों में पूर्व—पक्ष के रूप में इस दर्शन के सिद्धान्त उद्धृत किये गये हैं। जैन एवं बौद्ध दर्शन से भी एक कदम आगे बढ़ाते हुये चार्वाक दर्शन में आत्मा—परमात्मा, स्वर्ग—नरक वेद आदि का खण्डन किया गया है इसी कारण चार्वाक दर्शन को 'नास्तिक शिरोमणि' की उपाधि से विभूषित किया गया है। चार्वाक दर्शन नास्तिक, अनीश्वरवादी, वेद—विरोधी, भौतिकवादी, प्रत्यक्षवादी एवं जडवादी दर्शन है।

¹ चर्वन्ति भक्षयन्ति तत्त्वतो न मन्यन्ते पुण्यपापादिकं परोक्षजातमिति चार्वाका । — हरिमद्र सूरि— षड्दर्शन समुच्चय पेज न०—४५९, टीकाकार महेन्द्र कुमार जैन।

अध्यात्मवाद के प्रतिकूल जडवाद की स्वाभाविक विशेषता है कि उसमें आत्मा, ईश्वर धर्म आदि गहन विषयो की व्याख्या जड पदार्थ को विश्व का मूलाधार मानकर की गयी है। इस सिद्धान्त के अनुसार भूत ही परम सत्ता है इसी से चैतन्य अथवा मन का आविर्भाव होता है। न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, वेदान्त आदि भारतीय दर्शन में जहाँ आत्मा को नित्य, आध्यात्मिक, अनन्त, चैतन्यरूप एवं अपरिणामी माना गया है वही इसके विपरीत चार्वाक दार्शनिकों का मानना है कि जिस प्रकार शरीर नित्य नहीं है उसी प्रकार आत्मा भी नित्य नहीं है। केवल प्रत्यक्ष को प्रमाण मानने के कारण, आत्मा का प्रत्यक्ष न होने की वजह से चार्वाक आत्मा की सत्ता को स्वीकार नहीं करता है। पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु ये भूत चतुष्टय ही तत्त्व है पृथ्वी सबकी आधार है, इन्द्रिय प्रत्यक्ष ही एक मात्र प्रमाण है।^१ चार्वाक दर्शन केवल चतुर्भूतो को मानता है आकाश का प्रत्यक्ष न होने के कारण इसे चार्वाक नहीं मानता है। चार्वाक दर्शन में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि 'चैतन्य गुण से विशिष्ट शरीर का नाम ही आत्मा है'^२ आत्मा व देह के बीच अभेद सम्बन्ध है। इस प्रकार प्रत्यक्ष को प्रमाण मानने के कारण चार्वाक देह से भिन्न जीवात्मा नामक पृथक् तत्त्व का अस्तित्व स्वीकार नहीं करता। चार्वाक दार्शनिकों का मानना है कि चैतन्य आत्मा का गुण न होकर शरीर का गुण है। तब यहाँ यह प्रश्न उठता है कि चतुर्भूतो से शरीर में चैतन्य किस प्रकार उत्पन्न हो सकता है। इस प्रश्न के उत्तर में चार्वाक दार्शनिकों का कहना है कि आत्मा भूतो के उस विलक्षण संयोग से पैदा होता है जिसे हम जीवित शरीर कहते हैं। जिस प्रकार किण्व आदि से मादक शक्ति उत्पन्न होती है उसी प्रकार शरीर के रूप में बदल जाने पर इन्हीं चार तत्त्वों से चैतन्य उत्पन्न होता है एवं इनके नष्ट हो जाने पर स्वयं चैतन्य का भी विनाश हो जाता है।^३

^१ पृथ्वी जल तथा तेजो वायुर्भूत चतुष्टयम्।

आधारो भूमिरेतेषा मान त्वक्षजमेवहि।। —हरिमद्रसूरि कारिका सख्या —८३

^२ अ— चैतन्य विशिष्टो देह एव आत्मा । — हरेन्द्र प्रताप सिन्हा पेज १०—७५

ब— चैतन्य विशिष्ट काय पुरुष । — हरिमद्रसूरि षड्दर्शनसमुच्चय।

^३ तेभ्य एव देहाकार परिणतेभ्य किण्वादिभ्य मदशक्तित्वत् चैतन्यमुपजायते। विनष्टेषु सत्सु स्वयं विनश्यति।

— सर्वदर्शनसंग्रह

कुछ इसी तरह का मत हरिभद्रसूरि ने भी प्रकट किया है।' इस प्रकार चार्वाक चेतना या आत्म-तत्त्व से इकार नहीं करता, बल्कि उसका मानना है कि आत्मा का कोई पारमार्थिक या स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है। चार्वाक का कहना है कि यह भूतो के शरीर रूपी योग का एक गुण है और शरीर के विघटन के साथ नष्ट हो जाता है। चार्वाको का कहना है कि जिस प्रकार पान की लाली पान, सुपारी, कत्था चूना आदि का सम्मिलित धर्म है, उसी प्रकार भौतिक तत्त्वों के संयोग की एक विशेष अवस्था में आत्म-तत्त्व शरीर, इन्द्रिय व विषय आदि के समान उत्पन्न हो जाता है।¹ आत्मा पृथ्वी, अग्नि व वायु तत्त्वों का संघात धर्म है। इस प्रकार चेतना शरीर का ही गुण होने के कारण शरीर के विनाश के साथ ही स्वयं भी नष्ट हो जाता है।

चार्वाक दार्शनिकों का मानना है कि दैनिक अनुभव के आधार पर भी देह एवं आत्मा का तादात्म्य सिद्ध होता है। 'मैं मोटा हूँ', 'मैं पतला हूँ', 'मैं अन्धा हूँ', 'मैं बहरा हूँ' आदि वाक्यों का प्रयोग हम दैनिक जीवन में करते हैं। इन वाक्यों में 'मैं' शब्द का विषय जिसे प्रायः सभी दार्शनिक आत्मा मानते हैं शरीर ही है इससे प्रमाणित होता है कि देह से भिन्न आत्मा नामक कोई पृथक् तत्त्व नहीं है।

पुनः चार्वाक दार्शनिकों का मानना है कि यदि आत्मा शरीर से भिन्न होती तो मृत्यु के पश्चात् वह शरीर से पृथक् रूप में दिखलाई पड़ती, किन्तु किसी भी व्यक्ति की मृत्यु के पश्चात् आत्मा को शरीर से अलग होते हुये नहीं देखा जाता है। जीवित शरीर से भिन्न कोई आत्मा नहीं है जब तक शरीर जीवित रहता है, तब तक उसमें चैतन्य का अविर्भाव होता है, यह अन्वय है एवं जब शरीर जीवित नहीं रहता है तब चैतन्य भी नहीं रहता, यह व्यतिरेक है। इस प्रकार अन्वय व व्यतिरेक दोनों से यह सिद्ध होता है कि जीवित शरीर से भिन्न कोई आत्मा नहीं है। इस प्रकार देह एवं आत्मा के बीच अभेद मानने के कारण चार्वाक आत्मा सम्बन्धी सिद्धान्त देहात्मवाद कहलाता है।

¹ पृथ्व्यादिभूत सहत्या तथा देहपरीणते ।

मदशक्ति सुराड गेभ्यो यद्वन्तदृच्छिदात्मनि ॥ — हरिभद्रसूरि, षड्दर्शनसमुच्चय कारिका सख्या ८४

² जडभूतविकारेषु चैतन्य यन्तु दृश्यते ।

ताम्बूलपूगधूर्णानां योगादराग इवोत्थितम् ॥ — सर्वसिद्धान्तसंग्रह - २/६ — सर्वदर्शनसंग्रह से उद्धृत।

चार्वाक दर्शन में देह एवं आत्मा सम्बन्धी विचार क्रमशः स्थूल से सूक्ष्म की ओर विकसित होते हैं।

प्रारम्भिक चार्वाक दर्शन में देह एवं आत्मा का तादात्म्य स्थापित किया गया था। चार्वाक दर्शन में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि शरीर ही में चैतन्य है, शरीर ही में क्रिया होती है। शरीर के मरने पर न तो उसमें चैतन्य रहता है और न क्रिया। नित्य-प्रति के अनुभव से भी यह सिद्ध है कि शरीर ही आत्मा है। इस सिद्धान्त को 'शरीरात्मवाद' या 'देहात्मवाद' के नाम से जाना जाता है।

विकास सोपान की अगली सीढ़ी में 'इन्द्रियात्मवाद' को चार्वाक दर्शन के कुछ दार्शनिकों ने स्वीकार किया है। इस सिद्धान्त के अनुसार इन्द्रियों को ही आत्मा माना गया है। इन्द्रियाँ ही क्रिया करती हैं। 'मैं अधा हूँ', 'मैं बहरा हूँ', अनुभवों में 'मैं' शब्द आत्मा के लिये प्रयुक्त हुआ है। अतः इन्द्रियों का आत्मा से तादात्म्य स्पष्ट है।

इन्द्रियात्मवादियों में भी दो मत स्पष्ट रूप से परिलक्षित होते हैं। १ एकेन्द्रियवाद २ मिलितेन्द्रियवाद। एकेन्द्रियवाद में केवल एक ही इन्द्रिय को आत्मा माना जाता है। जबकि मिलितेन्द्रियवाद में सभी इन्द्रियों के समूहों को आत्मा माना गया है।

विकासक्रम के तृतीय सोपान में प्राणात्मवाद को सिद्धान्त के रूप में स्वीकार किया गया है। प्राणात्मवाद के अनुसार शरीर में प्राणों की प्रधानता है। 'प्राण' वायु के निकल जाने पर शरीर मर जाता है और इन्द्रिया भी मर जाती हैं और उसके जीवित रहने पर शरीर भी जीवित रहता है और इन्द्रिया भी कार्य करती हैं। 'मैं भूखा हूँ', 'मैं प्यासा हूँ' में भूख-प्यास प्राण का धर्म है श्रुति में भी प्राणों को आत्मा कहा गया है।^१ अतः चार्वाक के अनुसार प्राण ही आत्मा है।

चार्वाक का अगला आत्मा सम्बन्धी विचार 'आत्ममनोवाद' या 'मनआत्मवाद' के नाम से जाना जाता है। इस सिद्धान्त के अनुसार शरीर के समस्त कार्य 'मन' के अधीन हैं जब

^१ अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमय - तैत्तिरीय उपनिषद् २-२-१

मन निद्रा की अवस्था में पुरीतत् नाडी में विलीन हो जाता है तो शरीर कार्य करने में सर्वथा असमर्थ हो जाता है। 'मन' स्वतन्त्र है यही ज्ञान को देता है। श्रुति में भी कहा गया है 'मन ही आत्मा है'।^१ अतः चार्वाक दार्शनिकों ने 'मन' को आत्मा स्वीकार किया है।

उपरोक्त विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि शरीर, इन्द्रिय, प्राण एवं मन सभी एक न एक दृष्टिकोण से आत्मा माने गये हैं। विकास के प्रत्येक सोपान पर ज्ञान का स्थूल से सूक्ष्म की ओर क्रमिक विकास होता है। इस प्रकार शरीर को ही आत्मा स्वीकार करने के कारण चार्वाक दार्शनिक नित्य, अजर, अमर व शाश्वत आत्मा का विरोध करते हैं तथा शरीर की भौति आत्मा को भी भौतिक मानते हैं जो चार तत्त्वों का सम्मिश्रण है। चार्वाक दार्शनिकों ने आत्मा की ही भौति ईश्वर का भी खण्डन किया है उनके अनुसार ससार भौतिक तत्त्वों से उत्पन्न होता है इसका कोई कर्ता अथवा रचयिता नहीं है। चार्वाक ईश्वर की सत्ता को इसलिये अस्वीकार करते हैं क्योंकि वह अनुमानगम्य है और चार्वाक केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानते हैं।

अन्य दार्शनिक सम्प्रदायों के विपरीत चार्वाक दर्शन में मोक्ष की कल्पना विशिष्ट प्रकार की है। चार्वाक दर्शन में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि 'मृत्यु ही मोक्ष है'।^२ चूँकि आत्मा अमर नहीं है, इसलिये जीव जब तक शरीर में है तब तक विभिन्न प्रकार के दुखों को झेलता हुआ जीवन यापन करता रहता है और इस देह की समाप्ति के साथ ही मनुष्य सभी प्रकार के दुखों से मुक्त हो जाता है, अतः मृत्यु ही मोक्ष है। वर्तमान जीवन के अतिरिक्त कोई दूसरा जीवन नहीं है। पूर्व जीवन एवं भविष्यद् जीवन में विश्वास करना निराधार है। चार्वाक का कहना है कि जीव, मोक्ष, धर्म—अधर्म, पुण्य और पाप का फल आदि कुछ नहीं है।^३ अन्य जड़ पदार्थों के समान ही चार्वाक दर्शन में

^१ अन्योऽन्तर आत्मा मनोमय — तैत्तिरीय उपनिषद् २-३-१

^२ मृत्युरेव अपवर्गः ।

^३ लोकायता वदन्त्येव नास्ति जीवो व निर्वृतिः ।

धर्माधर्मौ न विद्येते न फलं पुण्यपापयोः ॥ —हरिभद्र सूरि, षड्दर्शन-समुच्चय कारिका सख्या—८०

आत्मा की अनित्यता का प्रतिपादन करते हुये कहा गया है कि जिस प्रकार जल के बुलबुले दिखलाई पड़ते ही शीघ्र आप से आप नष्ट हो जाते हैं।^१ उसी प्रकार जीवात्मा का भी उद्भव एव विनाश होता है। इसलिये वर्तमान जीवन के लिये पूर्व जीवन की कोई आवश्यकता नहीं है।

चार्वाक दार्शनिकों के अनुसार जब आत्मा नाम की कोई स्थायी व अनश्वर चीज नहीं है और देह ही आत्मा है तो मोक्ष की प्राप्ति किसे होगी? आत्मा के अभाव में मोक्ष का विचार स्वयं खण्डित हो जाता है। मृत्यु ही एकमात्र अपवर्ग है। मृत्यु के बाद जीव का पुनर्भव नहीं होता है। चार्वाक मोक्ष की इच्छा को निरर्थक समझते हैं। प्रायः सभी आस्तिक दर्शनो में माना गया है कि मोक्ष का अर्थ ससार के बंधन से मुक्त हो जाना है, किन्तु चार्वाक मोक्ष की इस कल्पना को भ्रमजनित एव तर्क विरुद्ध मानते हैं। उसके अनुसार न तो स्वर्ग है, न ही मोक्ष है, न ही परलोक में रहने वाली आत्मा है। वर्ण, आश्रम आदि क्रियाएँ भी फल देने वाली नहीं हैं।^२ इसके अतिरिक्त यदि मोक्ष का अर्थ जीवनकाल में ही दुःख का अन्त होना है तो इसकी प्राप्ति असंभव है क्योंकि सुख व दुःख परस्पर सम्बद्ध हैं एव कुछ दुःखों का विनाश केवल मृत्यु में ही संभव है। अतः मृत्यु ही मोक्ष है। चार्वाक चूँकि मोक्ष को नहीं मानते इसलिये वे पुनर्जन्म एव स्वर्ग-नरक आदि का भी खण्डन करते हैं। चार्वाकों के अनुसार अगले जन्म में जीवात्मा अपने कर्मों का पुरस्कार पायेगी, ऐसा सोचने वाले मूर्ख हैं। इस लोक के अतिरिक्त अन्य कोई लोक नहीं है। ये सब पाखण्डियों की बुद्धि की उपज हैं। ऐहिक सुख को त्यागकर परलोक के सुख के लिये यत्न करना, हस्तगत अवलेह का त्याग कर कोहनी को चाटने के समान है।^३

^१ जलबुद्बुदवज्जीवा । — हरिभद्र सूरि— षड्दर्शन-समुच्चय

^२ न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिक ।

नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिका ।। — सर्वदर्शन-संग्रह कारिका — १२

^३ त्यक्त्वा दैहिकान् भोगान् परलोकाय यत्यते ।

त्यक्त्वा हस्तगतं लेह्यं कूर्परां लेहना हि तत् ।। त्रिषष्टि

— बी०एन० सिंह पेज १४१ से उद्धृत ।

चार्वाको के अनुसार हवन करना, सन्यास ग्रहण करना, मस्तक पर भस्म लपेटना आदि पुरुषार्थहीन व्यक्तियों के जीवन-यापन के साधन हैं।^१ प्रबोधचन्द्रोदय में भी इसी प्रकार के मत का उल्लेख मिलता है।^२ चार्वाको ने वेदों की अत्यन्त कटु शब्दों में निन्दा की है। उनके अनुसार तीनों वेदों के रचयिता भोंड, ठग और निशाचर थे। इन धूर्तों ने जर्मरी, तुर्फरी आदि वचनों से लोक को वचिit किया है।^३ चार्वाक दर्शन में स्वर्ग-नरक आदि को कपोल कल्पना माना गया है इसके अनुसार— स्वर्ग नरक आदि कहीं नहीं हैं। षोडशी स्त्री का समागम, सुन्दरवस्त्र, सुगन्धित माला धारण करना, सुगन्धित वस्तुओं का लेपन आदि स्वार्थिक सुख है व शत्रु के शस्त्राघात जनित पीड़ा का अनुभव ही नरक है। कर्त्ता, क्रिया, साधन, द्रव्य आदि के नाश हो जाने पर यज्ञ करने वालों को यदि स्वर्ग मिलता है तो वन की अग्नि में जले हुये वृक्षों में भी बहुत से फल लटके होंगे।^४ पुन यदि यज्ञ में निहत पशुओं को स्वर्ग मिलता है तो यजमान अपने पिता को यज्ञ में क्यों नहीं मार डालता है।^५

अतः चार्वाक दर्शन के अनुसार स्वर्ग, नरक, पारलौकिक आत्मा आदि मिथ्या कल्पानाएँ हैं। उनके अनुसार स्वर्ग कुछ नहीं है। इस लोक में मिलने वाला सुख भविष्य में मिलने वाले सुख की अपेक्षा अधिक अच्छा है। चार्वाक के अनुसार विशुद्ध सुख होता ही नहीं है। दुःख से मिले हुये रहने पर भी सुख का त्याग नहीं करना चाहिये। दुःख

^१ अग्निहोत्र त्रयोवेदास्त्रिदण्ड भस्मगुण्ठनम्।

बुद्धिपौरुषहीनाना जीविका धातुनिर्मिता॥

— सर्वदर्शन-संग्रह श्लोक सख्या— १३

^२ अग्निहोत्र त्रयोवेदास्त्रिदण्ड भस्मगुण्ठनम्।

प्रज्ञापौरुष हीनाना जीविकेति बृहस्पति॥

— प्र०च० श्लोक सख्या— २६ पृ०सख्या— ७१

^३ त्रयो वेदस्य कर्त्तारो भोंडधूर्तनिशाचरा।

जर्मरीतुर्फरीत्यादि पण्डिताना वच स्मृतम्।

— सर्वदर्शन-संग्रह श्लोक सख्या— २१

^४ स्वर्ग कर्तृक्रिया द्रव्य विनाशेयदि यज्वनाम्।

ततो दावग्नि-दग्धाना फल स्यादभूरिभूरुहाम्॥ —प्रबोधचन्द्रोदय द्वितीय अंक श्लोक—१६

^५ निहतस्य यशोर्यज्ञे स्वर्गप्राप्तिदीप्यते।

स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हन्यते॥

— प्रबोधचन्द्रोदय द्वितीय अंक श्लोक सख्या अंक—२०

मिश्रित सुख का त्याग करना तो मूर्खता है। क्या हित चाहने वाला व्यक्ति भूसा मिला होने की वजह से चावल से युक्त धान को छोड़ देता है।^१

इस प्रकार स्वर्ग एव नरक इसी ससार में हैं, जो सुखपूर्वक जी रहा है, वह स्वर्ग में तथा जो दुःख पूर्वक जी रहा है वह नारकीय जीवन जीता है, अर्थात् स्वर्ग एव नरक कल्पना मात्र है।

चार्वाक के अनुसार पुनर्जन्म को मानने की आवश्यकता नहीं है। यदि आत्मा का पुनर्जन्म होता है तो जिस प्रकार हम अपनी बाल्यावस्था एव यौवनावस्था के अनुभवों को वृद्धावस्था में याद रखते हैं, उसी प्रकार आत्मा को अपने पूर्व के जन्मों के अनुभवों का स्मरण अवश्य होता, किन्तु व्यावहारिक जीवन में हम देखते हैं कि आत्मा को पूर्व जन्म के अनुभवों का स्मरण नहीं रहता है। इससे यह सिद्ध होता है कि आत्मा के पुनर्जन्म की बात मिथ्या है। चार्वाक दर्शन में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि शरीर के समाप्त (भस्म) होने के पश्चात् आत्मा कहाँ से आयेगी।^२ जब तक मनुष्य का जीवन है तब तक उसे सासारिक दुःखों का सामना करना ही पड़ेगा। दुःखों का पूर्ण विनाश तो मृत्यु के उपरान्त ही संभव है, किन्तु कोई भी बुद्धिमान व्यक्ति मृत्यु की कामना नहीं कर सकता है। अतः मोक्ष को पुरुषार्थ नहीं माना जा सकता है। चार्वाक दार्शनिकों का मानना है कि मनुष्य के जीवन का मुख्य उद्देश्य अपनी इच्छाओं की तृप्ति है। पारलौकिक सुख की प्राप्ति के लिये वर्तमान सुख का त्याग करना पागलपन ही है। मनुष्य का जब तक जीवन है, सुखपूर्वक जीना चाहिये। स्वर्ग, नरक, आत्मा एव परमात्मा मिथ्या कल्पनाये हैं। चार्वाक के अनुसार देह का नाश मुक्ति है, ज्ञान से मुक्ति नहीं होती।^३

^१ त्याज्यं सुखं विषयसंगमजन्मं पुसा, दुःखोपसृष्टमिति मूर्खविचारणैषा।

ब्रीहीञ्जिहासति सितोत्तमतण्डुलादयान्, को नाम भोस्तुषकणोपहितान्हितार्थी।।

— प्रबोधचन्द्रोदय द्वितीय अंक श्लोक सख्या अंक-२३

^२ भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः।

— सर्वदर्शन-संग्रह

^३ देहस्य नाशो मुक्तिस्तु न ज्ञानान्मुक्तिकरिष्यते।।

— सर्वदर्शन-संग्रह, श्लोक सख्या-५

इस प्रकार चार्वाक दर्शन में व्यक्तिगत इन्द्रिय सुख को जीवन का लक्ष्य मानकर सुखवाद की स्थापना की गई है। प्राचीन विचारधारा, धर्म परम्परा एवं वेद की प्रमाणिकता का विरोधकर, स्वतंत्र विचारों के आधार पर सशयवाद की स्थापना कर चार्वाक ने भारतीय दर्शन में तर्क के आधार पर स्वतंत्र विचार करने की प्रवृत्ति जागृत की। पश्चिमी दर्शन में तर्कनिष्ठ भाववादियों ने भी इससे मिलते-जुलते सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। ४६० ई० पू० ग्रीस में डिमोक्रिटस, ३४६ ई०पू० एपिक्यूरस तथा ६५ ई०पू० ल्यूक्रेशियस दार्शनिक इसी भौतिकवाद के समर्थक थे। इन दर्शनों के अनुसार अन्य अवयवों के समान आत्मा भी शरीर का एक अवयव ही है। यह अणुओं का सघात है। ससार की रचना का कोई उद्देश्य नहीं है और न ही ईश्वर की सत्ता है, किन्तु धर्म-कर्म पर विश्वास न करते हुये भी एपिक्यूरस ने ऐन्द्रिक भोग-विलासों के आनन्द को आनन्द नहीं बताया न ही उसमें आस्था प्रकट की है। एपिक्यूरस ने जीवन का उद्देश्य आनन्द की प्राप्ति ही माना है, परन्तु यह आनन्द मानसिक आनन्द है, किन्तु अत्यन्त स्थूल जीवन-दर्शन का प्रतिपादन करके चार्वाक ने आत्मघाती काम कर डाला। व्यक्तिगत इन्द्रिय सुख को जीवन का लक्ष्य मानकर नैतिक मूल्यों को निषेध करना मानव को पशु धरातल पर उतार देना है। सुखभोग में परिमाणात्मक अन्तर के अतिरिक्त गुणात्मक अन्तर भी है। एक पशु के सुख में, एक श्रोता के सुख में, एक गायक के सुख में, एक दार्शनिक के सुख में गुणात्मक अन्तर है। वात्स्यायन ने अपने ग्रंथ कामसूत्र में भावात्मक सुख के साथ-साथ भावात्मक तथा बौद्धिक सुख के उपभोग एवं नैतिक मूल्यों पर बल दिया है। इस प्रकार काम और अर्थ यदि धर्म या नैतिक मूल्यों से अनुप्राणित न हों तो सारी सामाजिक व्यवस्था चरमरा जायेगी।

इस प्रकार चार्वाक दर्शन में आत्मा को भौतिक तत्त्वों का सघात मानते हुये आस्तिक दर्शनों की मोक्ष विषयक मान्यता कि जीव का ससार के बन्धन से मुक्त हो जाना ही मोक्ष है, का खण्डन करते हुये कहा गया है कि देह ही आत्मा है और मृत्यु ही मोक्ष है। मोक्ष के बाद दुःख के साथ-साथ सुख का भी पूर्णरूपेण विनाश हो जाता है। अतः मृत्यु ही अपवर्ग है किन्तु मोक्ष पुरुषार्थ नहीं है।

चार्वाक दार्शनिकों ने प्रत्यक्ष मात्र को प्रमाण मानकर आत्मा, विश्व एवं ईश्वर को व्याख्यायित करने का प्रयत्न किया है किन्तु इनके सिद्धान्त के सदर्थ में यह उल्लेखनीय है कि चार्वाक ने चेतना को शरीर का गुण माना है, किन्तु चेतना को शरीर का गुण तभी माना जा सकता है जब चेतना निरन्तर शरीर में विद्यमान हो, परन्तु बेहोशी स्वप्नहीन निद्रा की अवस्था में शरीर विद्यमान रहता है फिर भी उसमें चेतना का अभाव रहता है। अतः चेतना को शरीर का गुण मानना भूल है। पुनः यदि चेतना शरीर का गुण है तो इसे भी अन्य भौतिक गुणों की ही भाँति प्रत्यक्ष का विषय होना चाहिये परन्तु चेतना को किसी भी व्यक्ति ने न तो आज तक देखा है न ही सुना है और न ही स्पर्श किया है। अतः चेतना को शरीर का गुण नहीं माना जा सकता है।

पुनः चार्वाक मात्र प्रत्यक्ष को ही प्रमाण के रूप में स्वीकार करते हैं, किन्तु यदि प्रत्यक्ष ही ज्ञान का एकमात्र साधन है तो हम देखते हैं कि प्रत्यक्ष के द्वारा यदि आत्मा के अस्तित्व का प्रमाणित नहीं किया जा सकता है तो वह आत्मा के अभाव का भी प्रमाणन नहीं कर पाता है। प्रत्यक्ष में इतनी सामर्थ्य नहीं है कि वह अमूर्त पदार्थों को भी जान सके।

पृथ्वी आदि भूतों से चैतन्य उत्पन्न होता है, चार्वाक के इस सिद्धान्त को सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है। चूँकि चैतन्य स्वभावतः अमूर्त है एवं प्रत्यक्ष में इतनी सामर्थ्य नहीं है कि वह अमूर्त पदार्थों को जान सके। अतः चैतन्य उत्पन्न हो या अनुत्पन्न, किसी भी हालत में उसमें प्रत्यक्ष का व्यापार नहीं हो सकता।

यदि चेतना शरीर का गुण है तो इसे भी अन्य भौतिक गुणों की ही भाँति वस्तुनिष्ठ होना चाहिये अर्थात् प्रत्येक मनुष्य को चेतना के स्वरूप का ज्ञान एक ही तरह से होना चाहिये। जबकि हम देखते हैं कि चेतना का ज्ञान वस्तुनिष्ठ है जैसे— व्यक्ति के दौत दर्द की चेतना साधारण व्यक्ति एवं चिकित्सक दोनों को रहती है किन्तु हम देखते हैं कि जो चेतना मरीज में है वही चिकित्सक को नहीं हो सकती है। इस प्रकार एक

व्यक्ति की चेतना दूसरे व्यक्ति के द्वारा नहीं जानी जा सकती है। इस तरह यहाँ यह भी हो सकता है कि शरीर चेतना की अभिव्यक्ति के लिये उपकरण मात्र हो। इसी प्रकार मेरे विचार, मेरी अनुभूतियाँ, मेरे स्वप्न जिस प्रकार मेरे लिये अपरोक्षत अनुभूत तथ्य है उसी तरह किसी दूसरे व्यक्ति के लिये नहीं है।

पुन यदि चेतना को शरीर का गुण माना जाये तो हमे शरीर की चेतना का ज्ञान नहीं होना चाहिये क्योंकि शरीर जो स्वयं चेतना का आधार है कैसे चेतना के द्वारा प्रकाशित हो सकता है।

चूँकि आत्मा का सभी भारतीय दर्शनो मे अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है इसलिये चार्वाक दार्शनिको ने जो उसका निषेध किया इसी से चार्वाक दर्शक की अत्यन्त कटु आलोचना हुई, किन्तु फिर भी हम देखते है कि सिद्धान्तत चार्वाक मत का खण्डन करना लगभग असभव है। सामान्य रूप से आत्मा एवं ईश्वर आदि के अस्तित्व को तर्क के द्वारा नहीं सिद्ध किया जा सकता है। कठोपनिषद् मे भी कहा गया है — 'नैषा तर्केण मतिरापनेया'।

चार्वाक दर्शन के विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि यदि चेतना शरीर का धर्म है तो या तो वह आवश्यक है या आगन्तुक। यदि वह आगन्तुक है तो कोई ऐसी सत्ता माननी पड़ेगी जो चेतना को उत्पन्न करता है और इसी कारण चेतना को पूर्णरूपेण शरीर पर निर्भर नहीं माना जा सकता है और यदि यह आवश्यक है तो उसे शरीर से अवियोज्य होना चाहिये अर्थात् उसे हमेशा जब तक शरीर रहे तब तक चेतना को शरीर के साथ रहना चाहिये। लेकिन हम देखते हैं कि ऐसा नहीं होता है, क्योंकि मूर्च्छा या स्वप्नरहित निद्रा मे शरीर चेतना से शून्य दिखाई देता है।

चार्वाक कौं यह कहना सही है कि चेतना सदैव भौतिक शरीर से सम्बद्ध देखी जाती है, परन्तु यह मानना उचित नहीं है कि शरीर से समाप्त हो जाने पर चेतना का भी लोप हो जाता है। यहाँ पर चेतना का किसी अन्य रूप मे आस्तित्व बना रह सकता है। यद्यपि यह बात अभी तक सिद्ध नहीं हो सकी है तथापि उसके बने रहने की

सभावना तो रहती है। यह इस मत का निराकरण करने के लिये पर्याप्त है कि चेतना शरीर का धर्म है।

इस प्रकार चार पुरुषार्थों में से चार्वाक केवल 'धर्म' और 'मोक्ष' को नहीं मानता है वह 'काम' इन्द्रिय सुख या विषय सुख एवं 'अर्थ' को ही महत्त्व देता है किन्तु चार्वाक दर्शन की यह मत उचित नहीं है और इसी कारण उसे अन्य भारतीय दार्शनिकों की आलोचना का शिकार होना पड़ा। अब अगले अध्यायो में हम नास्तिक दर्शनो (जैन एवं बौद्ध) के आत्मा सम्बन्धी विचारों पर प्रकाश डालेंगे जहाँ आत्मा के अस्तित्व को पूर्णतः अस्वीकार न करके किसी न किसी रूप में स्वीकार किया गया है।

जैन दर्शन

भारतीय दार्शनिक विचारधारा में जैन दर्शन को नास्तिक दर्शन की सज़ा से अभिहित किया गया है। इस धर्म के प्रमुख संस्थापक महावीर स्वामी थे। जैन परम्परा के अनुसार यह एक शाश्वत धर्म है तथा समय-समय पर अनेक तीर्थंकरों ने इस धर्म का उपदेश दिया। इनमें सबसे प्रथम ऋषभदेव तथा अंतिम तीर्थंकर महावीर स्वामी माने गये। महावीर स्वामी बुद्ध के समकालीन थे तथा दोनों धर्मों का विकास छठी शताब्दी ई०पू० में हुआ। जैन दर्शन वेदों को प्रमाण न मानने तथा अनीश्वरवादी होने के कारण 'नास्तिक दर्शन' कहलाया। जैन दर्शन को निराशावादी दर्शन भी माना गया है।

अंतिम तीर्थंकर महावीर स्वामी का जन्म ई०पू० लगभग छठी शताब्दी में सिद्धार्थ एव महारानी त्रिशला की द्वितीय सतान के रूप में हुआ था। इनका विवाह यशोदा नामक कन्या से हुआ जिससे इन्हें एक पुत्री की प्राप्ति हुई। ३० वर्ष की आयु में अपने बड़े भाई नन्दिवर्धन से आज्ञा लेकर वे भिक्षु बन गये एवं १२ वर्षों की कठोर तपस्या के बाद उन्हें ज्ञान की प्राप्ति हुई और वे 'जिन' अथवा 'तीर्थंकर' कहलाए तथा इसके अनन्तर उन्होंने जैन धर्म का प्रचार एवं प्रसार किया तथा लगभग ७३ वर्ष की आयु में उन्हें मोक्ष की प्राप्ति हुई।

जैन सम्प्रदाय का प्राचीन साहित्य अधिकांशतः प्राकृत भाषा में है। कालान्तर में विपक्षियों की आलोचनाओं का निराकरण करने के लिये जैन आचार्यों ने भी संस्कृत भाषा को अपना लिया। जैन धर्म में दो प्रकार के पवित्र ग्रंथ थे—चतुर्दश पूर्व और एकादश अंग। पूर्वग्रन्थ धीरे-धीरे लुप्त हो गये। उनके बाद क्रमशः उपांग, प्रकीर्ण, सूत्र इत्यादि नाना श्रेणी के ग्रंथ लिखे गए हैं। संस्कृत में उमास्वामी (उमास्वाती) का तत्त्वार्थ-सूत्र या तत्त्वार्थाधिगमसूत्र सबसे प्रसिद्ध व आगम जैन ग्रंथ है। उमास्वाती ने स्वयं ही तत्त्वार्थसूत्र पर भाष्य भी लिखा। जैन आचार्य कुन्दकुन्दाचार्य ने नियमसार, पचास्तिकाय, समयसार व प्रवचनसार जैन ग्रंथ लिखे। इसके अतिरिक्त देवनन्दि का

सर्वार्थसिद्धि भाष्य, सिद्धसेन दिवाकर का तत्त्वार्थटीका, भट्टअकलक का राजवार्तिक तथा हरिभद्रसूरि का षड्दर्शन समुच्चय आदि प्रसिद्ध ग्रंथ हैं जिनसे हमें जैन दर्शन के विषय में जानकारी प्राप्त होती है।

लगभग २१० ई० पू० के आस-पास जैन आचार्यों भद्रबाहु और स्थूलभद्र में परस्पर मतभेद होने के कारण जैन सम्प्रदाय दो वर्गों में विभक्त हो गया। स्थूलभद्र के अनुयायी श्वेताम्बर एवं भद्रबाहु के अनुयायी दिगम्बर कहलाये। दोनों सम्प्रदायों के यद्यपि मूल सिद्धान्त लगभग एक है, किन्तु कुछ बातों में उनमें मतभेद है। दिगम्बर साधुओं की मान्यता है कि केवल ज्ञान से युक्त पुरुष भोजन नहीं करता और स्त्री को मोक्ष नहीं मिलता उन्हें पुरुष का जन्म ग्रहण करने पर ही मोक्ष मिल सकता है,^१ दिगम्बर वस्त्रों को नहीं धारण करते/इसके विपरीत श्वेताम्बरों का मत है कि केवली भोजन करता है, स्त्री भी मोक्ष की आधिकारिणी है एवं श्वेताम्बर वस्त्रों को धारण करते हैं।

जैन दर्शन में द्रव्य का नाम धर्म प्रसिद्ध है। धर्म उसे कहते हैं जिनमें धर्म रहता है। जैनो के अनुसार वस्तुओं के अनन्त धर्म होते हैं। जिस वस्तु में धर्म होता है उसे धर्म कहते हैं तथा धर्म के जो गुण अथवा लक्षण होते हैं वे धर्म कहलाते हैं। जैन दर्शन के अनुसार द्रव्य के दो प्रकार के धर्म होते हैं—

१ स्वरूप अथवा नित्य धर्म।

२ आगन्तुक अथवा परिवर्तनशील धर्म।

स्वरूप धर्म वस्तु के आवश्यक अनिवार्य और अपृथक् धर्म होते हैं, जिन्हें वस्तु से अलग नहीं किया जा सकता है, न ही इनमें किसी प्रकार का परिवर्तन होता है जैसे—चैतन्य आत्मा का स्वरूप धर्म है।

^१ भुङ्क्ते न केवली न स्त्री मोक्षमेति दिगम्बर ।
प्राहुरेषामय भेदो महान्श्वेताम्बरै सह ॥

आगन्तुक धर्म वे धर्म है, जो वस्तु में उत्पन्न एवं विनष्ट होते रहते हैं। ये परिवर्तनशील, आकस्मिक और अनित्य हैं—जैसे इच्छा, सकल्प, सुख—दुःख इत्यादि। जैन दार्शनिक स्वरूप धर्मों को गुण तथा आगन्तुक धर्मों को पर्याय कहते हैं। इसी विशेषता के कारण जैन दर्शन में द्रव्य की परिभाषा देते हुये कहा गया है—द्रव्य वह है जिसमें ये दोनों प्रकार के धर्म, गुण और पर्याय विद्यमान हों।^१

द्रव्यों को दो वर्गों अस्तिकाय व अनस्तिकाय में विभाजित किया गया है। अस्तिकाय का अर्थ है बहुप्रदेशव्यापी तथा अनस्तिकाय का अर्थ है एकप्रदेशव्यापी। जैन-निरूपित द्रव्यों में केवल काल को ही अनस्तिकाय अथवा एकप्रदेशव्यापी माना गया है, शेष सभी अस्तिकाय या बहुप्रदेशव्यापी हैं। अस्तिकाय द्रव्यों के दो भेद हैं—

१ जीव

२ अजीव

जीव वह है जो ज्ञान एवं दर्शनमय तथा चैतन्य है तथा अजीव वह है जो ज्ञानदर्शन रहित एवं चेतनाहीन है। जीव को जानने से पूर्व हम अजीव तत्त्व का परिचय देगे ताकि जीव सम्बन्धी विचारों को सरलता पूर्वक समझा जा सके। अजीव तत्त्व के पाँच भेद हैं—

पुद्गल-

बौद्ध साहित्य में पुद्गल शब्द का प्रयोग जहाँ आत्मा के अर्थ में किया गया है वहीं जैन दर्शन में इसका प्रयोग जड तत्त्व के लिये किया गया है। जो द्रव्य पूरण एवं गलन द्वारा विविध प्रकार से परिवर्तित होता है वह पुद्गल है।^२ इस प्रकार जैनो के मतानुसार जिसका संयोजन एवं विभाजन हो सके वह पुद्गल है, पुद्गल रूपवान है। इसमें रस, गन्ध व स्पर्श भी होता है। इनका स्वभाव अमूर्त न होकर मूर्त होता है। शब्द, बन्ध, स्थूल, सस्थान, आकार, भेद, तम, छाया, प्रकाश एवं आतपरूप में पुद्गल द्रव्य का परिणाम होता है।^३

^१ गुणपर्यायवद् द्रव्यम् — तत्त्वार्थाधिगमसूत्र

^२ पूरणगलनान्वर्थसंज्ञत्वात् पुद्गला ॥ —राजवर्तिक ५/१/२४

भारतीय दर्शन डा० नन्द किशोर देवराज पृष्ठ संख्या —१११ से उद्धृत।

^३ द्रव्यसंग्रह —१६

धर्म/अधर्म -

जैन दर्शन में धर्म एवं अधर्म का विशिष्ट अर्थ है। गतिवान जीव और पुद्गल के गमन में सहकारी कारण धर्म है। धर्म वह तत्त्व है, जो सभी जड़ और चेतन पदार्थों को अपनी गति बनाये रखने में सहायता करता है। जिस प्रकार मत्स्य गमन में जल की धारा सहकारी है उसी प्रकार धर्म ससार के सभी पदार्थों की गति का कारण है। अधर्म धर्म का विरोधी तत्त्व है। स्थिर जीव और पुद्गल की स्थिति का सहकारी कारण अधर्म है। यह स्थिरता का सहायक होता है। धर्म विश्व के संचार का तो अधर्म उसकी विश्रान्ति में सहायक तत्त्व है। सासारिक जड़ चेतन के विश्राम में सहायक तत्त्व को ही जैन दर्शन में अधर्म कहा गया है।

आकाश-

आकाश, नित्य, व्यापक और अमूर्त है। यह दो प्रकार का है—लोकाकाश और अलोकाकाश। आकाश सबमें व्याप्त और सब आकाश में व्याप्त है। ये चारों तत्त्व अस्तिकाय हैं।

काल-

काल अनास्तिकाय तत्त्व है। व्यवहार नय से द्रव्यों के परिवर्तन में जो सहायक होता है तथा जिसका ज्ञान द्रव्य परिणामो के द्वारा होता है वह काल है, किन्तु निश्चय नय से दिन/प्रहर आदि रूप से ज्ञात होने वाले काल का जो उपादान रूप है, वह काल है।

जैन मत में जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, सवर, निर्जरा, मोक्ष, पुण्य तथा पाप ये नौ तत्त्व माने गये हैं।¹ जैन दर्शन सापेक्षवादी या वास्तववादी है। जैन दर्शन का जीव प्रत्यय अन्य दर्शनो के आत्मा या पुरुष के प्रत्यय से मिलता-जुलता है। अर्थात् अन्य भारतीय दर्शनो में जिस तत्त्व के लिये आत्मा या पुरुष शब्द का प्रयोग किया गया है उसी तत्त्व को जैन दर्शन में 'जीव' की उपाधि से विभूषित किया गया है। जैन दर्शन में जीव को

¹ जीवाजीवौ तथा पुण्य पापमास्रव सवरौ ।

बन्धो विनिर्जरा मोक्षौ नव तत्त्वानि तन्मते ।। - षड्दर्शन-समुच्चय, हरिभद्रसूरि कारिका सख्या - ४७

चैतन्य स्वरूप माना गया है। जीव अपने ज्ञान, दर्शन आदि गुणों से भिन्न भी है, और अभिन्न भी। कर्मों के अनुसार वह मनुष्य, पशु आदि की पार्यये धारण करता है। अपने अच्छे व बुरे कर्मों के कारण वह सुख व दुःख को भोगता है इसलिये वह कर्त्ता व भोक्ता है।¹

शुद्धनय के अनुसार जीव में विशुद्ध ज्ञान तथा दर्शन अर्थात् निर्विकल्पक तथा सविकल्पक ज्ञान रहता है, किन्तु व्यवहार दशा में कर्म की गति के प्रभाव से जीव औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक, औदयिक तथा पारिणामिक इन पाँच भावप्राणों से सम्बद्ध हो जाता है। इस वजह से जीव का परिशुद्ध रूप छिप जाता है और फिर वही 'भावदशापन्न प्राण द्रव्य' रूप में परिणत होकर पुद्गल रूप में व्यक्त हो जाता है और फिर वह जीव ससारी कहलाता है। जीव प्रभु है, वह कर्त्ता व भोक्ता है तथा अपने शरीर के बराबर व कर्म सम्बद्ध है।²

जैन दर्शन के अनुसार चैतन्य जीव का आगन्तुक धर्म या बाह्य गुण न होकर अनिवार्य लक्षण है।³ न्याय वैशेषिक में जहाँ चैतन्य आत्मा का आगन्तुक लक्षण माना गया है, वहीं जैन दर्शन में इसे आत्मा का स्वभाव कहा गया है जिसके बिना उसका अस्तित्व संभव नहीं है। जीव अनन्त चतुष्टय अर्थात् अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्तसुख और अनन्तवीर्यशाली है। वह स्वयं प्रकाशमान है तथा अन्य वस्तुओं को प्रकाशित करता है। जीव अमूर्त होने के बावजूद मूर्ति ग्रहण कर लेता है। इसलिये वह अस्तिकाय है। जीव शरीर का भाग नहीं है। जीव की व्याप्ति आलोक के समान है जिस प्रकार एक पेड़ में अनेक पेड़ नहीं समा सकते, किन्तु एक कमरे में दो दीपकों का प्रकाश जगह पा सकता है उसी प्रकार शरीर में भी जीवास्तिकाय का प्रवेश हो सकता है। अतः जीव की सत्ता शरीर में आलोक के समान व्यापक होती है।

¹ तत्र ज्ञानादि धर्मभ्यो भिन्नाभिन्नो विवृत्तिमान्।

शुभाशुभ कर्मकर्त्ता भोक्ता कर्म फलस्य च॥

— कारिका सख्या - ४८

² जीवोति हवदि चेदा उवओग विसेदियो पहु कत्ता।

भोत्ता य देहमतो णहि मुत्तो कम्मसजुतो॥

— पञ्चस्तिकाय — उद्धृत भारतीय दर्शन बी०एन०सिंह पृष्ठ सख्या - १५४

³ चैतन्य लक्षणो जीवा । — हरिभद्रसूरि षड्दर्शन समुच्चय पर — महेंद्र कुमार जैन की टीका कारिका सं० - ४७/८८

भारतीय दर्शनो न्याय, वेदान्त, सांख्य आदि में आत्मा को विभु परिमाण वाला तथा वैष्णव आदि दर्शन में अणु परिमाणवाला माना गया है वही इसके विपरीत जैन दर्शन में एक विचित्र बात यह है कि इसमें जीव के आकार को सांसारिक दशा में घटने बढ़ने वाला माना गया है। व्यवहार नय के अनुसार जीव जिस शरीर में होता है उसी के परिमाण का होता है। भिन्न-भिन्न कर्मों के अनुसार भिन्न-भिन्न शरीरों से उसका सम्बन्ध होता रहता है और वह उनके अनुसार सकोच एवं प्रसार को प्राप्त होता रहता है। छोटे से कीट के शरीर में वह कीट के बराबर रहता है और फिर विशालकाय हाथी के शरीर में हाथी के आकार में परिणत हो जाता है। इसके सकोच और प्रसार को युक्तिसंगत दर्शाने के लिये दीपक का उदाहरण दिया जाता है। जिस प्रकार एक दीपक बड़े भवन में प्रकाशित होने पर उस बड़े भवन का सारा अंतःप्रदेश प्रकाशित करता है एवं छोटे भवन में प्रकाशित होने पर छोटे भवन का अन्तःप्रदेश प्रकाशित करता है उसी प्रकार जीव बड़े शरीर में पहुँचकर उसके सम्पूर्ण अवयवों में तथा छोटे शरीर में पहुँचकर उसके सम्पूर्ण अवयवों में व्याप्त हो जाता है। यह सिद्धान्त 'मध्यम परिमाणवाद' के नाम से जाना जाता है। जीव जिस शरीर में रहता है उसके हर भाग में व्याप्त रहता है। यही कारण है कि शरीर के किसी भाग में सुई चुभाने पर उसकी चेतना मनुष्य को होती है। जीव और वस्तु का सम्बन्ध चेतना और वस्तु का सम्बन्ध है जिस प्रकार कमरे के हर भाग में फैलकर भी प्रकाश कमरे को कोई हिस्सा नहीं बनता ठीक उसी प्रकार शरीर के हर भाग में रहकर भी जीव शरीर का कोई हिस्सा नहीं बनता। चूँकि जैन दर्शन जीव को कर्त्ता एवं भोक्ता मानता है इसलिये वह बहुजीववाद को मानता है ये अनन्त एवं असंख्य जीव लोकाकाश में अनन्त एवं असंख्य प्रदेशों में व्याप्त रहते हैं। जैन दर्शन में जीव के स्वरूप का वर्णन करते हुये उसके उपयोगमय, अमूर्त, कर्त्ता, स्वेदहपरिमाण, भोक्ता, ससारस्य, सिद्ध एवं उर्ध्वगति ये आठ लक्षण माने गये हैं।

कर्म ही जीव के ससार रूपी रगमच पर विविध भूमिकाओं का मूल कारण हैं। कर्मों के अच्छे व खराब होने से उसे उन्हीं कर्मों के अनुसार फल मिलता है। वैसे तो

जीव साधन चतुष्टय से सम्पन्न है परन्तु कर्म जीव के उस स्वाभाविक रूप पर पर्दा डालकर उसे आच्छादित कर देता है। शरीर व इन्द्रिय आदि से आत्मा भिन्न है क्योंकि इन्द्रियो के व्यापार के रुक जाने पर भी इन इन्द्रियो के द्वारा जाने गये पदार्थों का स्मरण होता रहता है।¹ जैन दर्शन मे जीव का वर्गीकरण 'बद्ध' एव 'मुक्त' जीव के रूप मे किया गया है। बद्ध जीव वे है जो बन्धनग्रस्त है तथा मुक्त जीव वे है जिन्होंने मोक्ष को प्राप्त कर लिया है। पुन बद्ध जीवो को 'स्थावर' व 'त्रस' मे विभक्त किया गया है। इनमे एक इन्द्रिय से युक्त व गतिहीन जीव स्थावर कहलाते है। त्रस जीवो के चार प्रकार है— द्वीन्द्रिय—शख, कृमि एव सीपी, त्रीन्द्रिय—चींटी व जोक, चतुरिन्द्रिय—मच्छर एव भौरा, पञ्चेन्द्रिय—मनुष्य पशु पक्षी आदि है।

जीव के अस्तित्व मे प्रमाण देते हुये जैन दार्शनिको का मानना है कि प्रत्यक्ष प्रमाण के अनुसार जीव के गुणो को देखकर जीव के अस्तित्व का बोध हो जाता है।

परोक्ष प्रमाण के अनुसार इस शरीर रूपी मशीन को संचालित करने के लिये चालक की आवश्यकता है और वह चालक आत्मा है क्योंकि आत्मा या जीव के द्वारा ही शरीर की विभिन्न क्रियाये संचालित होती है। शरीर का निर्माण एव विकास जीव के द्वारा होता है क्योंकि जीव निमित्त कारण बनकर पुद्गल कण समूहो को रूप देकर शरीर का निर्माण करता है।

इन्द्रियो ज्ञान का साधन होने के कारण स्वयं ज्ञान नहीं दे सकती है, इसलिये कोई ऐसी सत्ता है जो इन्द्रियो के माध्यम से ज्ञान प्राप्त करती है और वह जीव है।

निश्चय नय व व्यवहार नय के आधार पर जैन दर्शन मे जीव के स्वरूप का वर्णन किया गया है। निश्चय नय के दृष्टिकोण से जीव शुद्धज्ञान एव चैतन्य रूप है जबकि व्यवहार नय से जीव पाप—पुण्य का कर्ता एव भोक्ता है, जिसके कारण उसे ससार चक्र मे

¹ इन्द्रियेभ्यो व्यतिरिक्त आत्मा, इन्द्रियव्युपरमेऽपि तदुपलब्धार्थनुस्मरणात्।

—हरिभद्रसूरि, षड्दर्शनसमुच्चय पर महेन्द्र जैन की टीका कारिका सख्या— ४९/१५७

आवागमन करना पड़ता है। निश्चय नय के अनुसार जीव का चैतन्य रूप चेतना का परिणाम है। जीव का उपयोग केवल ज्ञानरूप होता है और व्यवहारनय के आधार पर उसकी उपलब्धि मति, श्रुत आदि अशुद्ध ज्ञान में होती है। निश्चय नय का आश्रय लेकर जैन दार्शनिक जीव को अनेक न मानकर केवल एक मानते हैं जो आस्रव, बध, सवर, निर्जरा, मोक्ष इन सभी स्थित में भावकर्मों पर स्वतन्त्रता से शासन करता है। इस कारण जीव प्रभु कहलाता है। व्यवहार नय में कर्म पुद्गलो के परिणाम के साथ-साथ जीव में भी परिणाम होता है, जिसके कारण जीव के भिन्न-भिन्न रूप उपलब्ध होते हैं। निश्चय दृष्टिकोण से जीव में शुद्ध भावों की स्थिति मानी जाती है लेकिन व्यवहारनय से उसे राग-द्वेष, जडत्व आदि का आधार बतलाया गया है। चूँकि जीव एक प्रकार का द्रव्य है अतएव जैनाचार्य द्रव्य की भाँति उसमें उत्पत्ति, ध्रौव्य एवं व्यय की कल्पना करते हैं। ध्रौव्य के कारण जीव के स्वाभाविक स्वरूप की स्थिति सदैव बनी रहती है और उसका नाश नहीं होता ।

मोक्ष-

जैनदर्शन में बधन एवं मोक्ष का विशद विवेचन किया गया है। बधन को परिभाषित करते हुये कहा गया है कि “कषायों के कारण कर्मानुसार ‘जीव’ का ‘पुद्गल’ से आक्रान्त हो जाना ही बधन है।” अतः कर्म कणों का जीव के वास्तविक स्वरूप को पूर्णतः ढक लेना ही उसका बधन है। जीव के बधन का मुख्य कारण उसके द्वारा किये गये विकार युक्त कर्म हैं। जीव के प्रत्येक अशुभ विचार के साथ ही कर्मों के कण उसके शरीर में प्रवेश कर जाते हैं और उसके साथ एकरूप होकर उसको बधन में डाल देते हैं। इसके विपरीत जब जीव के समस्त कर्मों का नाश होता है और उसका देहादि से आत्यान्तिक वियोग हो जाता है तो वह अवस्था मोक्ष कहलाती है। जिस प्रकार मेघ सूर्य को ढक लेते हैं उसी प्रकार बधन आत्मा के स्वाभाविक गुणों को अभिभूत कर लेता है

मेघमडल के छिन्न-भिन्न होते ही सूर्य सारी पृथ्वी को आलोकित कर देता है उसी प्रकार बाधाओं के हट जाने पर जीव अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त कर लेता है।^१

कर्म केवल मानसिक एवं शारीरिक क्रियाएँ ही नहीं हैं, वरन् वे वस्तुगत सत्ताएँ हैं। कर्म अणु रूप द्रव्य है। जीव की प्रत्येक मानसिक एवं शारीरिक क्रिया के साथ, चाहे ऐसी क्रिया कितनी ही सूक्ष्म क्यों न हो, जीव में परिवर्तन होते रहते हैं। इस परिवर्तन के दो पहलू हैं— आत्मनिष्ठ एवं वस्तुनिष्ठ। आत्मनिष्ठ परिवर्तन जैन दर्शन की शब्दावली में 'भाव' कहलाता है। आत्मनिष्ठ परिवर्तन के समानान्तर ही कर्म-जगत् में भी परिवर्तन होता है और भाव के अनुरूप कर्म कण जीव में प्रवेश कर जाते हैं और उससे एक रूप होकर उसके वास्तविक स्वरूप को ढकने लगते हैं। इस घटना को जैन दर्शन में 'द्रव्यबन्ध' कहते हैं। ये दोनों अवस्थाएँ वस्तुतः एक ही समय में घटित होने वाली घटना के दो समानान्तर पहलू हैं, हम केवल विचारों में ही इन्हें अलग-अलग करके समझ सकते हैं वास्तविक रूप से ये एक हैं। भाव-बध 'भावास्रव' का परिणाम है। इस स्थिति में जीव अपनी ही मानसिक स्थितियों, जैसे-वासना, द्वेष, मोह इत्यादि से बँध जाता है।

जैन आचार्यों के अनुसार कर्म सम्बन्ध का मुख्य कारण अविद्या है, जिसके प्रभाव में पड़कर जीव अपने वास्तविक स्वरूप को भूल जाता है तथा शरीर के साथ सयोग की कामना करता है। चूँकि शरीर का निर्माण पुद्गल कणों से हुआ है, इसलिये जीव का पुद्गल से ही सयोग होता है और यही बधन है। जैन मतानुसार बन्धन का अर्थ है—जड़ और चेतन का पारस्परिक सम्बन्ध तथा मोक्ष का अर्थ है दोनों का अलग-अलग हो जाना।^२ द्रव्य बन्ध के अलग-अलग दृष्टि से चार प्रकार माने गये हैं —

^१ घनच्छन्नदृष्टिर्घनच्छन्नमर्क, यथा मन्यते निष्प्रभचातिमूढ ।

तथा बद्धवद्भाति यो मूढ दृष्टे, स नित्योपलब्धिस्वरूपोऽहमात्मा ।।

— हस्तमलक — १० वेदान्तसार से उद्धृत ।

^२ तत्त्वार्थधिगम सूत्र ८/४

- १ प्रकृति बन्ध - यह बन्ध यह निश्चय करता है कि किस प्रकार के कर्मों ने जीव को बँधा है या उनकी प्रकृति क्या है?
- २ प्रदेश बन्ध- यह बन्ध यह निश्चित करता है कि कर्म परमाणु जीव के किस विशेष हिस्से का आवरण करते हैं अर्थात् जीव के कितने हिस्से या प्रदेश को कर्मों ने बँध रखा है।
- ३ स्थिति बन्ध— यह बन्ध यह निश्चय करता है कि कर्म परमाणुओं ने जीव को कितने समय के लिये बँध रखा है।
- ४ अनुभाग या अनुभव बन्ध — यह बन्ध यह निश्चय करता है कि कर्मों ने जीव को कितनी दृढता से बँध रखा है।

कर्म सिद्धान्त -

कर्मों से उत्पन्न बध 'कर्म बध' हैं। इन कर्मों के कारण ही जीव अजीव के सम्पर्क में व्यवहार नय से आता है। कर्म के कारण ही मानव जगत् में साधन समान होने पर भी फलो में अन्तर परिलक्षित होता है। कर्मों के द्वारा ही उपरोक्त चार प्रकार के बधन जीव को बँधते हैं। प्रथम बन्ध प्रकृति बन्ध के अन्तर्गत आठ प्रकार के कर्मों को मान्यता दी गयी है।

- १ ज्ञानावरणीय कर्म- जो कर्म आत्मा की ज्ञानात्मक शक्ति को कुण्ठित करते हैं अर्थात् जीव के सच्चे ज्ञान का आच्छादन करके उस पर आवरण डाल देते हैं ज्ञानावरणीय कर्म हैं।
- २ दर्शनावरणीय कर्म— जो कर्म आत्मा की प्रत्यक्षीकरण एवं आनुभविक शक्तियों को कुण्ठित करता है अर्थात् जीव के सम्यक् दर्शन को आच्छादित कर देता है। दर्शनावरणीय कर्म हैं।
- ३ मोहनीय कर्म - वे कर्म हैं, जो व्यक्ति के यथार्थ दार्शनिक व सदाचरण में बाधक होते हैं इसके दो भेद हैं— दर्शन मोह एवं चरित्र मोह।

४ अन्तराय कर्म— अन्तरायकर्म वे कर्म हैं, जो जीव को मनोवाछित अभीष्ट की प्राप्ति में बाधा उत्पन्न करते हैं। ये जीव की शुभ कार्यों को करने की शक्ति पर पर्दा डाल देते हैं।

ये चारों प्रकार के कर्म अघातीय कर्म माने जाते हैं ये कर्म आत्मा के ज्ञान, दर्शन और शक्ति नामक स्वाभाविक गुणों का आवरण करते हैं।

५ वेदनीय कर्म— वे कर्म, जो सुख—दुःख आदि का कारण बनते हैं वेदनीय कर्म कहलाते हैं। इसके दो भेद हैं— सातावेदनीय एवं असातावेदनीय।

६ आयुष्यकर्म - वे कर्म, जो जीव की आयु एवं भावी जीवन की योनि का निर्धारण करते हैं। आयुष्य कर्म कहलाते हैं।

७ नामकर्म - वे कर्म, जो व्यक्ति की सुन्दरता एवं व्यक्तित्व का निर्धारण करते हैं। नामकर्म कहलाते हैं।

८ गोत्र कर्म - वे कर्म, जो जाति विशेष एवं कुल या परिवार विशेष में उत्पत्ति को निर्धारित करते हैं, उन्हें गोत्र कर्म कहा जाता है।

उपर्युक्त चारों कर्म अघातीय कर्म कहलाते हैं। ये कर्म दग्ध बीज के समान हैं। इनमें नवीन कर्मों को उत्पन्न करने की क्षमता नहीं है। समय के साथ ये अपना फल देकर सहज रूप से अलग हो जाते हैं।^१

स्थिति बन्ध — सभी कर्म जीव को समान अवधि के लिये नहीं बाँधते। कुछ कर्म जीव के साथ दीर्घकालिक सम्बद्धता लिये होते हैं, तो कुछ अल्पकालिक। कर्मों का एक विशिष्ट समय के लिये जीव के साथ सम्बद्ध होना जीव के स्थिति बन्ध को निर्धारित करता है।

^१ आद्योज्ञानदर्शनावरणवेदनीय मोहनीयायुर्नामगोत्रन्तराया ।

— तत्त्वार्थ सूत्र ८/४

अनुभाग बन्ध — सभी प्रकार के कर्म जीव को समान रूप से नहीं बँधते हैं। कुछ कर्म जीव को अत्याधिक दृढता से बँधते हैं, जबकि कुछ कर्मजीव को कम दृढता से बँधते हैं। जीवों की तीव्रता एवं मृदुता का निश्चय अनुभाग बन्ध के द्वारा होता है।

प्रदेश बध — प्रदेश बध मात्रात्मक होता है। जो कर्म जीव के साथ सम्बद्ध होते हैं, उनकी मात्रा हमेशा एक समान नहीं होती। कभी यह मात्रा अधिक होती है, तो कभी कम होती है। कर्म परमाणु जीव के किसी विशेष भाग का आवरण अधिक या कम करेंगे यह प्रदेश बन्ध के द्वारा निर्धारित होता है।

जैन दर्शन में कर्मों की दस अवस्थाएँ मानी गयी हैं— बध, सक्रमण, उत्कर्षण, अपवर्तन, सत्ता, उदय, उदीरणा, उपशमन निधन्ति एवं निकाचना।

जैन दर्शन का अनुशीलन करने पर हम पाते हैं कि बधन के तीन प्रमुख कारण माने गये हैं। ये हैं— मिथ्या दर्शन, मिथ्या चरित्र और मिथ्या ज्ञान। राग द्वेष से युक्त होकर, ससार में लिप्त होकर कार्य करना मिथ्या चरित्र कहलाता है। जैन तीर्थकरों और उनके द्वारा बताये गये तत्त्वों में श्रद्धा न रखना ही मिथ्या ज्ञान है। वेदान्त दर्शन में मिथ्या ज्ञान को ही बधन का प्रमुख कारण माना गया है परन्तु जैन दर्शन के अनुसार मिथ्या ज्ञान या अविद्या के साथ—साथ मिथ्या चरित्र व मिथ्या दर्शन भी बन्धन का कारण हैं।

उमास्वाति ने मिथ्या दर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय तथा योग को बन्धन का कारण माना है। मिथ्या दर्शन दो प्रकार का है— मिथ्या कर्मों के उदय होने पर जैन दार्शनिकों के उपदेश में श्रद्धा न रखना तथा दूसरों के उपदेश के कारण जैन दर्शन के प्रति अश्रद्धा का होना। अविरति का अर्थ असंयम है। इन्द्रियों का संयम न करना ही अविरति है। अविरति की स्थिति में जीव आत्मा के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान एवं उचित-अनुचित के ज्ञान के प्रति निष्क्रिय हो जाता है। इसे ही प्रमाद कहा गया है। क्रोध, मान, माया, लोभ, आदि कुप्रवृत्तियाँ कषाय हैं। ये पुद्गल कणों को अपनी ओर आकृष्ट करती हैं व हमें बन्धन में

डाल देती है। मन, वाणी और शारीरिक कर्मों को योग कहते हैं जिनके द्वारा जीव को कर्म पुद्गलो की प्राप्ति होती है। योग मानसिक वाचिक तथा कायिक तीन प्रकार का होता है।

चूँकि जीव अपने कर्मों के अनुसार ही पुद्गल कणों को आकृष्ट करता है, इसलिये आकृष्ट पुद्गल कण को कर्म-पुद्गल कहा जाता है। जब कर्म-पुद्गल आत्मा की ओर प्रवाहित होते हैं तो इस अवस्था में आस्रव जीव का स्वरूप नष्ट करके उसे बन्धन की ओर ले जाता है। जब पुद्गल कण जीव में प्रविष्ट हो जाते हैं तब उस अवस्था को बन्धन कहा जाता है। अतः जैनाचार्यों ने बन्धन का मुख्य कारण आस्रव को माना है।¹

आस्रव के दो भेद हैं— भावास्रव और द्रव्यास्रव। 'द्रव्यास्रव' या कर्मास्रव कर्म के स्थूलरूप का संचय आत्मा में करते हैं और विविध प्रकार से आत्मा को प्रभावित कर उसे द्रव्य बन्ध में डाल देते हैं। मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग भावास्राव के ही प्रकार हैं और ये भावबन्ध का कारण हैं। जिस प्रकार तेल से लिप्त शरीर पर धूलराशि चिपककर जम जाती है। उसी प्रकार कर्म पुद्गल जीव पर चिपक जाते हैं। तेल से लिप्त होना भावास्रव तथा उस पर धूल का चिपकाना द्रव्यास्रव कहा जाता है।

चूँकि जीव के बन्धन का मुख्य कारण कर्मास्रव है अतएव यदि उसका और कर्म पुद्गलो का प्रवाह बन्द हो जाये तो मोक्ष हो सकता है। मनुष्य को मोक्ष प्राप्ति के लिये नये पुद्गल कणों को जीव की ओर प्रवाहित होने से रोकना पड़ेगा तथा जीव में जो पुद्गल कण अपना घर बना चुके हैं उनका उन्मूलन भी करना पड़ेगा। नये पुद्गल कणों को जीव की ओर प्रवाहित होने से रोकना सवर कहलाता है। कुछ पुराने पुद्गल कण जो सवर से नष्ट नहीं होते उनका क्षय निर्जरा कहलाता है। निर्जरा से अर्जित कर्मों का भण्डार नष्ट किया जाता है। जैन दर्शन में सवर की परिभाषा देते हुये कहा गया है — आस्रव का निरोध हो जाना 'सवर' है।² जैन दर्शन के अनुसार जीव व कर्म का एकमेव होकर मिल जाना

¹ आस्रवोभवहेतु स्यात्सवरो मोक्षकारणम् । — सर्वदर्शन-संग्रह श्लोक सख्या— ३७ से उद्धृत।

² 'आस्रव निरोध सवर ।' — तत्त्वार्थाधिगम सूत्र ९/१

दोनो का परस्पर अनुप्रवेशरूपसम्बन्ध बन्ध कहलाता है।' सवर को जैन दर्शन में एक तत्त्व के रूप में स्वीकार किया गया है। आस्त्रव की भौति सवर के भी दो भेद है—१ 'भाव सवर' २ 'द्रव्य सवर' । जीव की कषाय जन्य क्रियाओं का निरोध भाव सवर तथा उसके और कर्म पुद्गलो के आकर्षण के निरोध को द्रव्य सवर कहते हैं।

निर्जरा को भी जैन दर्शन में तत्त्व के रूप में स्वीकार किया गया है। चूँकि जीव के कुछ ऐसे कर्म होते हैं जो सवर के द्वारा विनष्ट नहीं होते हैं, ये कर्म 'अर्जित कर्म' कहलाते हैं। इन कर्म पुद्गलो को विनष्ट किये बिना मोक्ष की प्राप्ति संभव नहीं है। बंधे हुये कर्मों के झड़ने की प्रक्रिया को जैन दर्शन में 'निर्जरा' कहा गया है।^१ जैन दर्शन में निर्जरा को 'यथाकाल' और 'औपक्रमिक' दो प्रकार का माना गया है। अर्जित कर्म रूपी पुद्गलो के समूल नाश के लिये जैन दर्शन में तप, ध्यान आदि का विधान किया गया है।

अर्जित कर्मों को जब तपोबल द्वारा अपनी इच्छा से नष्ट किया जाता है वह निर्जरा औपक्रमिक या भाव या अविपाक निर्जरा कहलाती है तथा जब कर्म किसी काल विशेष में फल देकर जीव से स्वाभाविक रूप से विरत हो जाते हैं तो इसे यथाकाल या द्रव्य या सविपाक निर्जरा कहते हैं ।

सवर तथा निर्जरा के द्वारा जीव के सभी कर्म पुद्गलो का विनाश हो जाता है तथा वह अपनी स्वाभाविक स्थिति साधन चतुष्टय से सम्पन्न हो जाता है। उसे सभी प्रकार के कर्मों से आत्यन्तिक मुक्ति मिल जाती है इसके उपरान्त जीव उर्ध्व लोक की ओर निरन्तर गमन करता है।

इस प्रकार जैन दर्शन के अनुसार कर्म सम्पृक्त होना बधन है तथा सवर एवं निर्जरा के द्वारा कर्मों का क्षय करके अपने स्वाभाविक स्वरूप को प्राप्त करना 'मोक्ष' है। कर्मों से वियोग होते ही जीव शरीर को छोड़ देता है। जिस प्रकार दीपक की ज्योति का स्वभाव

^१ सवरस्तन्निरोधस्तु बन्धो जीवस्य कर्मण ।

अन्योऽन्यानुगमात्मा तु प ‡ सम्बन्धोद्वयोरपि । — षड्दर्शन समुच्चय, हरिभद्रसूरि कारिका स० —५१

^२ बद्धस्य कर्मण साटोयस्तु सा निर्जरा मता ।। — वही, कारिका स० —५२

सीधे ऊपर की ओर जलना है ठीक उसी प्रकार जीव भी निरन्तर ऊपर की ओर गति करता है फिर वह लौकिक आकाश के सर्वोच्च शिखर में सिद्ध शिला पर निवास करता है।^१

जैन दर्शन में मोक्ष को दो प्रकार का माना गया है। 'भाव मोक्ष' एवं 'द्रव्य मोक्ष'। सवर एवं निर्जरा की प्राप्ति के उपरान्त साधक जब सब प्रकार के घातीय कर्मों से मुक्त हो जाता है तो साधक की यह अवस्था भाव मोक्ष कहलाती है। वास्तव में यह मोक्ष की पूर्व अवस्था है। द्रव्य मोक्ष के लिये आयु, नाम, गोत्र तथा वेदनीय इन चार अघातीय कर्मों का नाश आवश्यक है। इन कर्मों के नष्ट होने पर द्रव्य मोक्ष की प्राप्ति होती है और यही पूर्ण मोक्ष है। भाव मोक्ष प्राप्त व्यक्ति को केवली कहा जाता है जबकि द्रव्य मोक्ष प्राप्त व्यक्ति को मुक्त कहा जाता है, किन्तु कुछ जैन दार्शनिकों जैसे नेमिचन्द्र का मानना है कि जिस मानसिक स्थिति में जीव सभी प्रकार के कर्मों से मुक्त हो जाता है या जीव को आच्छादित किये हुये सभी कर्मों का नाश हो जाता है, उसे भावमोक्ष कहते हैं और जीव के सभी प्रकार के कर्मों का वास्तविक रूप में नष्ट हो जाना द्रव्यमोक्ष कहलाता है।

जैन दर्शन में सवर एवं निर्जरा की प्राप्ति को ही मोक्ष का साधन माना गया है। अब प्रश्न यह उठता है कि सवर अथवा कर्मास्रव के निरोध की क्या प्रक्रिया है? किन साधनों अथवा उपायों के द्वारा जीव का पुद्गल कणों से पृथक्करण होता है। जैन आचार्यों ने कर्म पुद्गलों के निरोध के लिये बासठ उपाय बताये हैं। इनमें ५ समिति, ३ गुप्ति, ५ व्रत, १० धर्म, १२ अनुप्रेक्षाये व २२ परीषह व ५ चरित्र आते हैं।

जैन दर्शन में मोक्ष की प्राप्ति के लिये 'त्रिरत्न' का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। तत्त्वार्थाधिगम सूत्र में स्पष्ट रूप से कहा गया है। सम्यक्, दर्शन, ज्ञान एवं चरित्र मोक्ष के मार्ग हैं।^२ जैन दर्शन का सम्पूर्ण आचार शास्त्र इन तीन रत्नों पर ही अवलम्बित है जिस प्रकार मिट्टी, दण्ड, चक्र, सूत्र आदि सभी मिलकर घड़े का निर्माण

^१ तत्त्वार्थाधिगम सूत्र - १०/५

^२ सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणिमोक्षमार्ग ।

— तत्त्वार्थाधिगम सूत्र १/१

करते हैं ठीक उसी प्रकार सम्यक् ज्ञान, सम्यक् दर्शन एवं सम्यक् चरित्र मिलकर मोक्ष का मार्ग बनाते हैं।

१ सम्यक् दर्शन -

यथार्थ ज्ञान के प्रति श्रद्धा का होना सम्यक् दर्शन कहलाता है। कुछ लोगो में यह स्वभावतः ही विद्यमान रहता है तो कुछ लोग में यह गुरु के द्वारा दी गयी शिक्षा या विद्योपार्जन एवं अभ्यास से आता है। इनमें से प्रथम को निसर्ग तथा दूसरे से प्राप्त ज्ञान को अधिगम कहते हैं। सम्यक् दर्शन के आठ अंग माने गये हैं—

- १ निश्चयता— सत्य मार्ग के अनुसरण में साधक को निश्चय होना चाहिये।
- २ निष्कामता— साधक को निष्काम होकर साधना में लगना चाहिये।
- ३ निर्विचिकित्सा— मनुष्य के वैभव-दारिद्र्य के बजाय उसके गुणों पर ध्यान देना चाहिये।
- ४ अमुद्धृष्टि— साधक में इतना विवेक होना चाहिये कि वह कुमार्ग पर चलने वालों की बात में न आये और सन्मार्ग से विचलित न हो।
- ५ उपबृहण — साधक को अपने गुणों को बढ़ाते रहने का प्रयत्न करना चाहिये।
- ६ स्थितिकरण —प्रलोभन में पड़कर सन्मार्ग त्याग के बजाय अपनी स्थिति दृढ़ करनी चाहिये।
- ७ वात्सल्य — साधक को अपने सहयोगी धर्मावलम्बियों से स्नेह रखना चाहिये।
- ८ प्रभावना — साधक को अपने सच्चे धर्म का प्रचार करना चाहिये।

२ सम्यक् ज्ञान -

व्यवहार दृष्टि से जीव, अजीव, आस्रव, सवर, निर्जरा, बन्धन, मोक्ष, पाप एवं पुण्य नौ तत्त्वों के स्वरूप का ज्ञान ही सम्यक् ज्ञान है, किन्तु निश्चय नय की दृष्टि से आत्म-अनात्म का विवेक ही सम्यक् ज्ञान है। आचार्य अमृतचन्द्र सूरि के अनुसार जो कोई सिद्ध हुये है वे इस आत्म अनात्म के विवेक या भेद विज्ञान से ही सिद्ध हुये हैं और जो बन्ध में हैं वे इसके अभाव के कारण बन्धन में हैं।' पुनः तत्त्वों का उनकी

^१ समयसार टीका — १३२, भारतीय दार्शनिक निबन्ध, डी०डी०वदित्ते पृ० सं० २६७ से उद्धृत।

अवस्था के अनुरूप, संक्षेप या विस्तार से जो बोध होता है उसे ही विद्वान लोग सम्यक् ज्ञान कहते हैं।^१ मति, श्रुत, अवधि, मन पर्याय केवल ये इसके पाँच भेद हैं। सम्यक्ज्ञान की प्राप्ति पूर्ण ज्ञानी तीर्थंकरों के उपदेशों के मनन से होती है।

३ सम्यक् चरित्र -

संसार के कर्मों का विनाश हो जाने पर सम्यक् ज्ञान एवं सम्यक् दर्शन से युक्त पुरुष को अहितकर कर्मों का त्याग एवं हितकर या पुण्य कर्मों का आचरण ही सम्यक् चरित्र कहलाता है। सत्त्व एवं निर्जरा की प्राप्ति के लिये मनुष्य को निम्नांकित कर्मों को करना चाहिये—

१ पाँच महाव्रतों का पालन - जैन दर्शन में सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह एवं ब्रह्मचर्य पाँच महाव्रतों के पालन का आदेश दिया गया है।

अहिंसा - जैन दर्शन में अहिंसा को बहुत महत्त्व दिया गया है। हिंसा का परित्याग करना ही अहिंसा है। जैन मतानुसार जीवों का निवास गतिशील के अतिरिक्त स्थावर द्रव्यों में भी होता है। अहिंसा का अर्थ केवल जीवों की हत्या का परित्याग नहीं, बल्कि उनके प्रति प्रेम करना है। दूसरों को अहिंसात्मक कर्मों के लिये प्रेरित करना भी अहिंसा सिद्धान्त का उल्लंघन करना है। अहिंसा व्रत भिक्षुओं के लिये काफी कठोर है इसलिये वे नाक पर कपड़ा बाँधते हैं। रात में खाना नहीं खाते हैं, किन्तु गृहस्थों के लिये इस सिद्धान्त को लचीला बनाया गया है।

सत्य - मिथ्या वचन का सर्वथा परित्याग करना ही सत्य है। सत्य का आदर्श सुनृत है। अर्थात् सत्य, हितकारी तथा प्रियवचन को सुनृत कहते हैं।^२ जो वाणी प्रिय नहीं है वह

^१ यथावस्थिततत्त्वना संक्षेपाद्विस्तरेण वा।

योऽवबोधस्तमत्राहुः सम्यग्ज्ञानं मनीषिणः ॥

- सर्वदर्शन-संग्रह - श्लोक संख्या- १९

^२ प्रियं पथ्यं वचस्तथ्यं सुनृतं व्रतमुच्यते।

तत्तथ्यमपि नो तथ्यमप्रियं चाहि तच्च यत् ॥

- सर्वदर्शन-संग्रह श्लोक सं० - २३

वाणी सच्ची होकर भी सच्ची नहीं है इसमें मनुष्य को किसी की निन्दा करने, किसी गुप्त बात का प्रकाशन करने, किसी का विश्वास हिलाने, किसी को गलत उपदेश देने तथा गलत गवाही देने से बचना चाहिये।

अस्तेय— बिना दिये हुये दूसरे की वस्तु को न लेना अस्तेय है।¹ अर्थात् चोरी करने की प्रवृत्ति का सर्वथा परित्याग करना ही अस्तेय कहलाता है।

जैन दार्शनिकों का कहना है कि धन मानव का बाह्य जीवन है। किसी व्यक्ति की धन सम्पत्ति का अपहरण करने से उसके प्राणों का अपहरण होता है और यह हिंसा है।

अस्तेय व्रत का पालन मनुष्य को मन, कर्म एवं वचन से करना चाहिये। स्वयं चोरी करना, चोरी करने की प्रेरणा देना, चोर की प्रशंसा करना, चोरी का माल खरीदना, किसी को नाप-तौल में कम देना आदि चौर वृत्तियों से बचना ही अस्तेय है।

ब्रह्मचर्य — ब्रह्मचर्य का अर्थ है— वासनाओं का त्याग। मनुष्य अपनी वासनाओं एवं कामनाओं के वशीभूत होकर ऐसे कर्मों को करने लगता है जो पूर्णतः अनैतिक हैं। ब्रह्मचर्य का साधारण अर्थ इन्द्रियों पर रोक लगाना है परन्तु जैन दर्शन में ब्रह्मचर्य का प्रयोग केवल इन्द्रिय-सुख का परित्याग ही नहीं बल्कि सभी प्रकार के सुखोपभोगों की कामना का परित्याग करना है। ब्रह्मचर्य के लिये हमें कायिक, वाचिक, मानसिक, लौकिक, पारलौकिक, स्वार्थ, परार्थ सभी प्रकार की कामनाओं का परित्याग करना चाहिये।

अपरिग्रह— विषयासक्ति का त्याग करना ही अपरिग्रह है। इस व्रत का पालन करने के लिये सभी प्रकार के रूप, रंग, गंध, स्पर्श और शब्द की अभिलाषा और उनके सग्रह की कामना का त्याग करना चाहिये। सासारिक विषयों में आसक्ति का त्याग करना ही अपरिग्रह है।

¹ अनादानमदत्तस्यास्तेयव्रतमुदीरितम्।

बाह्या प्राणा नृणामर्थो हरता त हता हि ते॥

— सर्वदर्शन-संग्रह श्लोक सं० — २४

मुनियो के लिये इन व्रतो का अत्यन्त कठोरता से पालन करने का विधान है एव गृहस्थो के लिये इन्हे उदार बना दिया गया है। अतः उन्हें 'अणुव्रत' की सज़ा दी गयी है।

व्यक्ति को विभिन्न प्रकार की 'समितियो' का पालन करना चाहिये। समिति का अर्थ साधारण रूप से सावधानी कहा जाता है। जैन मतानुसार ५ प्रकार की समितियों हैं— ईर्या, भाषा, एषणा, आदाननिक्षेपण एव उत्सर्ग। इस प्रकार मनुष्यो को क्रमशः सावधानी पूर्वक चलना, कल्याणकारी एव सत्य वचन बोलना, भिक्षा ग्रहण करने में, आवश्यक वस्तुओं के उठाने एव रखने में तथा मल—मूत्र आदि का त्याग करने में सावधानी रखनी चाहिये।

मन, वचन एव शारीरिक कर्मों का सयम आवश्यक है। जैन दर्शन में इन्हे 'गुप्ति' कहा गया है। चूँकि जीव का प्रवेश शरीर में कायिक, मानसिक एव वाचिक क्रियाओं द्वारा होता है अतः गुप्ति के भी तीन भेद हैं। कायगुप्ति— शरीर का सयम, वाग्गुप्ति— वाणी पर नियन्त्रण और मनोगुप्ति— मानसिक सयम। इस प्रकार गुप्ति का अर्थ है स्वाभाविक प्रवृत्तियों पर रोक।

जीव को मोक्ष की प्राप्ति के लिये निम्न दस धर्मों का पालन भी करना चाहिये —

१ सत्य २ आर्जव(सरलता) ३ मार्दव(विनम्रता) ४ शौच(पवित्रता) ५ क्षमा
६ सयम ७ तप ८ त्याग ९ आकिन्चन्य एव १० ब्रह्मचर्य।

किसी विषय का आत्मगत चिन्तन अनुप्रेक्षा कहलाता है, जैन दर्शन में १२ अनुप्रेक्षाये मानी गयी हैं इनका सदैव ध्यान रखना चाहिये।

१ अनित्य- ससार की अनित्यता का चिन्तन।

२ अशरण — सत्य को छोड़कर कोई भी दूसरा शरण नहीं है या जीवन को असहायता का चिन्तन।

३ एकत्व — जन्म, जरा, मृत्यु का कोई साथी नहीं है, जीव अपने कर्मों का एकमात्र भागी है।

४ अन्यत्व — आत्मा को शरीर से भिन्न मानना।

५ अशुचि — शरीर एवं शारीरिक वस्तुओं को अपवित्र मानना ।

६ आस्रव — बन्धन के कारणों पर विचार ।

७ ससार — जीवन —मरण की भावना का चिन्तन ।

८ सवर — कर्म के प्रवेश के निरोध की भावना ।

९ निर्जरा — जीव में प्रविष्ट कर्म—पुद्गलों को बाहर निकालने का प्रयत्न ।

१० लोक — जीवात्मा, शरीर तथा जगत् के वस्तुओं की भावना ।

११ धर्मानुप्रेक्षा — धर्म के स्वरूप का चिन्तन ।

१२ बोधि दुर्लभत्व — बोधि(ज्ञान) प्राप्ति के उपायों पर विचार ।

साधक को पंच चरित्रों का सम्पादन करना चाहिये ये निम्न हैं—

१ सामायिक चरित्र — सदैव समभाव में रहना ।

२ परिहार विशुद्धि — अहिंसा के द्वारा शुद्धि की प्राप्ति ।

३ छेदोपस्थापना— गुरु के समीप अपने सभी पुराने दोषों को स्वीकार कर दीक्षा लेना ।

४ सूक्ष्म सपराय— लोभ के अंश को छोड़कर अन्य सभी कषायों के उदय को रोकना ।

५ यथाख्यात — सभी कषायों का निरोध ।

परीषह — साधक को परीषह की आदत डालनी चाहिये । उमास्वाति के अनुसार मुक्ति मार्ग से विरत या पतित न होने योग्य और कर्मों को नष्ट करने के लिये सहन करने हेतु जो कठोर नियम हैं, वे 'परीषह' कहलाते हैं ।^१ इसके २२ भेद हैं — १ क्षुधा २ तृष्णा ३ शीत ४ उष्ण ५ दशमशक ६ नग्नत्व ७ अरति ८ स्त्री ९ चर्या(एकान्तवास) १० निषद्या (आसन से च्युत होना) ११ शय्या १२ आक्रोश १३ वध १४ याचना १५ अलाम्ब १६ रोग १७ तृणस्पर्श १८ मल(तपस्या करते समय शरीर पर चाहे कितनी भी मल जमा हो जाये उससे घबराना नहीं चाहिये) १९ सत्कार पुरस्कार २० प्रज्ञा २१ अज्ञान २२ अदर्शन । इन सबसे विरत रहने हेतु अपने पर कठोरता से नियंत्रण करना चाहिये ।

^१ तत्त्वार्थ सूत्र — ६/८

तपस्या - जैन दर्शन में तपस्या को मोक्ष प्राप्ति में सहायक माना गया है। तपस्या द्वारा ही जीव में कर्म पुद्गल कणों को प्रवेश रुक जाता है। तपस्या सवर और निर्जरा दोनों में सहायक है। इसके दो भाग हैं— १ बाह्य तपस्याये २ अन्तरग तपस्याये।

१ **बाह्य तपस्याये** - उपवास करना, भूख से कम खाना, व्रत के सम्बन्ध में दाता को बताये बिना इस प्रकार दान लेना जिससे एक विशेष प्रकार का भोजन ही दान में मिले। दूध, घी इत्यादि का त्याग, शरीर को तपस्वी बनाना, एकान्त स्थान में सोना जहाँ कोई जीव-जन्तु न हो। इस प्रकार अनशन, अवमोदार्य, वृत्ति संक्षेप, रस का त्याग, काया-क्लेश, विविक्तशय्यासन ये बाह्य तपस्याये हैं।

२ **अन्तरग तपस्याये** - पूर्व में किये हुये कर्मों का प्रायश्चित्त करना, सन्तो की सेवा करना, आदरणीय व्यक्तियों के प्रति श्रद्धा का भाव रखना, ज्ञान की प्राप्ति हेतु अध्ययन करना तथा शरीर के प्रति वैराग्य भाव रखना व ध्यान करना क्रमशः प्रायश्चित्त, वैयावृत्य, विनय, स्वाध्याय, व्युत्सर्ग व ध्यान ये अन्तरग तपस्याये कहलाती हैं।

जैन दार्शनिकों के अनुसार ससार में फँसे हुये जीव को मोक्ष की प्राप्ति के लिये १४ सोपानों की एक सीढ़ी से चढ़कर गुजरना होता है। मोक्ष प्राप्ति के इन विभिन्न सोपानों को 'गुण स्थान' कहते हैं जो निम्न हैं।^१—

१ **मिथ्या दृष्टि या मिथ्यात्व** - गुण स्थान के इस प्रथम सोपान में जीव में वस्तुओं के प्रति सही दृष्टिकोण का अभाव रहता है क्योंकि वह पूर्णतः कर्मों के प्रभाव में होता है।

२ **सासादन सम्यक् दृष्टि** - इस सोपान पर जीव सत्य और मिथ्या में भेद करने की कुछ योग्यता प्राप्त कर लेता है।

^१अकलकदेव तत्त्ववार्तिक (राजवार्तिक), ९/१/२० से ३०

- ३ मिश्र दृष्टि — इस सोपान पर ज्ञान और सशय के बीच एक तनाव उत्पन्न होता है। इस सोपान की सत्ता केवल एक मुहुर्त तक रहती है, तत्पश्चात् जीव या तो चौथे सोपान पर पहुँच जाता है या पुनः दूसरे सोपान पर लोट आता है।
- ४ अविरत सम्यग्दृष्टि — इस सोपान पर जीव सत्य दृष्टिकोण को प्राप्त कर लेता है परन्तु अभी उसमें ऐसी आध्यात्मिक शक्ति का अभाव होता है, जिसके द्वारा ज्ञान तथा सकल्प होने के बावजूद वह गलत मार्ग को नहीं त्याग पाता है।
- ५ देशविरति — इस सोपान पर जीव आशिकरूप से व्रतो का पालन करने में समर्थ हो जाता है।
- ६ प्रमत्त या सर्वविरति — इस सोपान पर जीव समय-समय पर असफल रहने पर भी अहिंसा, अस्तेय आदि नियमों का पालन करना सीख जाता है।
- ७ अप्रमत्त या अप्रमत्तसयत — इस सोपान पर जीव अहिंसा आदि नियमों के पालन में पूर्ण सफल रहता है तथा उसके क्रोध का पूर्णरूपेण नाश हो जाता है।
- ८ अपूर्वकरण — इस सोपान पर जीव अननुभूतपूर्व आनन्द का अनुभव करता है। एवं उसका सारा अभिमान समाप्त हो जाता है।
- ९ अनिवृत्ति या स्थूलकषाय — इस सोपान पर जीव माया से रहित होकर शुद्ध ध्यान कर सकता है।
- १० सूक्ष्म साम्पराय — इस सोपान पर जीव पीडा, भय, शोक, कष्ट आदि दुखों से पूर्णतया मुक्त हो जाता है। यहाँ पर जीव के सभी प्रकार के कषाय नष्ट हो जाते हैं केवल सूक्ष्म लोभ शेष रहता है जो जीव को कभी-कभी कष्ट देता है।
- ११ उपशान्त मोह या उपशान्त कषाय — इस सोपान पर जीव समस्त मोहनीय कर्मों को अपने अधिकार में ले लेता है। यदि इसमें पूर्व सोपान के सूक्ष्म लोभ का भी

विनाश हो जाता है तो वह अगले सोपान पर पहुँच जाता है, अन्यथा फिर लोटकर पिछले सोपान पर चला जाता है।

१२ क्षीण कषाय — इस सोपान में जीव सभी लोभो तथा सभी कषायो से पूर्ण रूप मुक्त हो जाता है। इस अवस्था में जीव केवली बन जाता है।

१३ सयोगि केवली — इस सोपान में जीव के समस्त घातीय कर्मों का विनाश हो जाता है। मिथ्या दर्शन, अविरति, प्रमाद व कषाय की पूर्णतया समाप्ति हो जाती है। इसमें साधक को अनन्त ज्ञान, अनन्तसुख तथा अन्य असीमित शक्तियाँ मिल जाती है। वह सर्वज्ञ बन जाता है। यह अवस्था जीवन मुक्ति के समकक्ष की अवस्था है। अघातीय कर्मों के शेष रहने से जीव को अभी शरीर में रहना पड़ता है इस अवस्था में साधक तीर्थकर होकर लोगो को उपदेश देता है।

१४ अयोगि केवली - इस सोपान में साधक समस्त घातीय एवं अघातीय कर्मों से मुक्त हो जाता है और सिद्ध कहलाने लगता है। इस अवस्था में जीव को मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है। इसकी तुलना विदेह मुक्ति से की जा सकती है। इस प्रकार इन १४ सोपानों के द्वारा जीव मोक्ष रूपी परमपद को प्राप्त करता है।

यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि श्वेताम्बर सम्प्रदाय के विपरीत दिगम्बरो का यह मानना है कि स्त्रियों मोक्ष की अधिकारिणी नहीं है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन दर्शन में मोक्ष की अवस्था में परम आनन्द की प्राप्ति होती है। मुक्त आत्मा सभी प्रकार के कर्म एवं कामनाओं का परित्याग कर सिद्धशिला पर अनन्त चतुष्टय से सयुक्त होकर निवास करता है। आचार्य पद्मनन्दी के अनुसार—चन्द्र, सूर्य, आदि ग्रह तो जा —जा कर लौट आते हैं, लेकिन लोक से परे जो आकाश है उसमें गये हुये लोग आज तक नहीं लौटते।^१

^१ गत्वा—गत्वा निवर्तन्ते चन्द्र सूर्यादयो ग्रहा ।

अद्यापि न निवर्तन्ते त्वलोकाकाशमागता ।

— सर्वदर्शन-संग्रह श्लोक सं० — ४०

प्रस्तुत अध्याय मे मोक्ष सम्बन्धी विवेचनोपरान्त अब हम महावीर के समकालीन भगवान् बुद्ध के आत्मा व मोक्ष सम्बन्धी विचारो का दार्शनिक विवेचन अगले अध्याय मे करेगे, जिन्होने महावीर की ही भाँति ^{चित्त/आत्मा} ब्रह्म/एव ईश्वर की सत्ता का निषेध करते हुए आत्मा को पच स्कन्धो की सघात् मानकर मोक्ष सम्बन्धी अपना विवेचन प्रस्तुत किया है।

बौद्ध-दर्शन

बौद्ध धर्म के सस्थापक भगवान् बुद्ध हैं। इनका जन्म ईसा से पूर्व छठी शताब्दी में शाक्याधिपति महाराज शुद्धोधन की भार्या माया देवी के गर्भ से कपिलवस्तु के निकट लुम्बिनी नामक वन में हुआ था। इनके विषय में ज्योतिषियों ने भविष्यवाणी की थी कि सासारिक वैराग्य उत्पन्न होने के कारण ये भिक्षु बन जायेंगे एवं विश्व को शांति का संदेश देंगे। इनको वैराग्य न उत्पन्न हो इसलिये पिता ने इनका शीघ्र ही विवाह करके इन्हें भोग विलास की समस्त सामग्री से घेरकर रखने का प्रयास किया, परन्तु पिता के इतने प्रयत्नों के बावजूद एक दिन महल से भ्रमण पर निकले सिद्धार्थ का मन मार्ग में एक-एक करके जरा जीर्ण, रोगी, शव तथा भिक्षु चार दृश्यों को देखकर परिवर्तित हो गया और उन्होंने घर-बार, पत्नी यशोधरा एवं नवजात शिशु राहुल का त्याग करके २९ वर्ष की आयु में महाभिनिष्क्रमण किया। छ वर्षों तक कठिन साधना के पश्चात् लगभग ३५ वर्ष की आयु में उन्हें ज्ञान का साक्षात्कार हुआ। बोधि सम्पन्न होने के कारण वे बुद्ध कहलाये। इसके अतिरिक्त उन्हें तथागत भी कहा जाता है। पैंतालीस वर्षों तक भगवान् बुद्ध अपने धर्म का उपदेश देते रहे तथा लगभग ८० वर्ष की अवस्था में इन्होंने निर्वाण प्राप्त किया।

भगवान् बुद्ध के धार्मिक उपदेश मौखिक ही थे किन्तु उनके निर्वाण प्राप्ति के कुछ समय बाद ही राजगृह में प्रथम बौद्ध सङ्गीति हुई जिसमें विनयपिटक एवं सुत्तपिटक तथा द्वितीय बौद्ध सङ्गीति में अभिधम्मपिटक की रचना हुई। ये त्रिपिटक ही बौद्ध साहित्य के मूल-ग्रन्थ हैं। पिटक का अर्थ है 'पिटारे' या 'संग्रह'। ये तीनों ग्रन्थ बुद्ध की शिक्षाओं की तीन पिटारियाँ हैं। त्रिपिटक की रचना पाली साहित्य में की गयी है। सुत्तपिटक दार्शनिक दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण है। इसके अतिरिक्त मिलिन्दपन्हो, महायान वैपुल्य सूत्र, बुद्ध चरितम्, प्रमाण-चार्तिक, तत्त्व संग्रह आदि ग्रन्थों से बौद्ध दर्शन के विषय में जानकारी प्राप्त होती है।

आत्मा —

समस्त भारतीय दर्शनो में चार्वाक एवं बौद्ध को छोड़कर नित्य शाश्वत आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार किया गया है। चार्वाक दर्शन तो पूर्णतया भौतिकवादी दर्शन है। उसमें माना गया है कि मृत्यु के उपरान्त जलकर राख हुये शरीर में कुछ भी नहीं बचता है, अतः आत्मा नामक कोई नित्य वस्तु नहीं है। परन्तु बौद्ध दर्शन जो कि नैतिक एवं आध्यात्मिक दर्शन है, में भी नित्य आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार नहीं किया गया है। पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरक एवं पुनर्जन्म तथा निर्वाण आदि को मानते हुये भी बौद्ध दर्शन अनात्मवादी है।

भगवान् बुद्ध आत्मा के सम्बन्ध में प्रश्न पूछे जाने पर कोई उत्तर नहीं देते थे। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि न तो वे आत्मा की सत्ता को स्वीकार करना चाहते थे और न ही उसका निषेध करना चाहते थे इसलिये इस सम्बन्ध में वह मौन ही रहते थे। आत्मा, जगत् एवं जीव से सम्बन्धित चौदह प्रश्नों पर बुद्ध मौन ही रहते थे। इन प्रश्नों को भगवान् बुद्ध ने अव्याकृत प्रश्न माना है। किन्तु यहाँ पर बुद्ध के मौन का ये अर्थ लगाना कि वे अज्ञेयवादी, निषेधवादी या इन दार्शनिक सिद्धान्तों से परिचित नहीं थे गलत है, क्योंकि सविकल्प एवं सापेक्ष बुद्धि से इन प्रश्नों का उत्तर नहीं दिया जा सकता है। बुद्धि द्वारा इन प्रश्नों का उत्तर देने पर विरोधों का जन्म होता है। भगवान् बुद्ध का कहना है कि आत्मा एवं जगत् से सम्बन्धित ये प्रश्न न तो अर्थयुक्त हैं, न धर्मयुक्त, न दुःख निरोध के लिये उपयुक्त हैं और न ही शांति, अभिज्ञान एवं निर्वाण के लिये, अतः ये प्रश्न अव्याकृत हैं।

क्षणभगवाद बौद्ध दर्शन का एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त है। इस सिद्धान्त के अनुसार कोई भी वस्तु किन्हीं दो क्षणों में एक सी नहीं रहती है। यहाँ पर आत्मा को भी अन्य वस्तुओं की भाँति परिवर्तनशील माना गया है। जहाँ अन्य सभी भारतीय दर्शनो में आत्मा को नित्य माना गया है और इसी के आधार पर पुनर्जन्म की व्याख्या की गयी है वही

बौद्ध दर्शन में आत्मा को स्थायी तत्त्व के रूप में स्वीकार नहीं किया गया है। इसी कारण बौद्ध आत्म सिद्धान्त नैरात्म्यवाद अथवा अनात्मवाद के नाम से जाना जाता है। यह अनात्मवाद बौद्ध विचारधारा का प्राण-भूत तत्त्व है जिस पर उनका समग्र आचार एवं विचार अवलम्बित है। बौद्ध दर्शन में आत्मा को स्वीकार नहीं किया गया है, उसके अनुसार आत्मा की कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। परस्पर सम्बद्ध अनेक धर्मों का एक सामान्य नामकरण आत्मा है। भगवान् बुद्ध ने शाश्वत आत्मा का निषेध करते हुये कहा है कि—“विश्व में न कोई आत्मा है और न आत्मा की तरह कोई अन्य वस्तु। पाँच ज्ञानेन्द्रियों के आधार स्वरूप मन और मन की वेदनाये, ये सब आत्मा या आत्मा के समान किसी चीज से बिल्कुल शून्य है। बुद्ध ने आत्मा को समस्त अहकार-ममकार आदि का केन्द्र मानकर उसे समस्त क्लेशों एवं अनर्थों का स्रोत माना है, क्योंकि यह रागादि दोषों को जन्म देता है, विवेक एवं वैराग्य को नहीं। भगवान् बुद्ध ने स्पष्ट रूप से कहा है कि जिस प्रकार स्त्री पुत्र, धन आदि की कामना है, उसी प्रकार आत्मा की भी कामना है और मोक्ष या निर्वाण के लिये यह आवश्यक है, कि मनुष्य सभी प्रकार की कामनाओं का परित्याग करे। हम सासारिक विषयों की कामना का जिस प्रकार त्याग करते हैं, उसी प्रकार आत्मा की कामना का भी त्याग करे तभी मोक्ष की प्राप्ति संभव है।

भगवान् बुद्ध का कहना है कि शाश्वत आत्मा में विश्वास करना उसी प्रकार हास्यास्पद है जिस प्रकार कल्पित सुन्दर स्त्री में विश्वास करना। यदि कोई व्यक्ति यह कहे कि मैं इस देश की सर्वाधिक सुन्दर स्त्री को चाहता हूँ एवं उसी की कामना करता हूँ और लोग उससे उस स्त्री के विषय में पूछे कि वह किस रंग की है, किस कद की है, किस गोत्र की है तो वह पुरुष उत्तर दे कि मुझे कुछ नहीं मालूम है। ठीक इसी प्रकार मैं उन लोगों से जो यह कहते हैं कि मृत्यु के उपरान्त आत्मा दुःख रहित एवं आनन्द से युक्त होती है से पूछता हूँ कि—क्या वे लोग एकान्त सुख वाले लोक को जानते हैं, उसे देखा है, आत्मा को जाना है ? तो ऐसा पूछने पर उनका उत्तर होता है

नहीं ? तो क्या तुम मानते हो पोटठपाद । कि ऐसा होने पर उन ब्राह्मणों का कथन अप्रामाणिक नहीं हो जाता। बुद्ध का कहना था कि यदि मैं यह कहता हूँ कि 'जीवात्मा है' तो यह 'शाश्वतवाद' होगा और यदि मैं यह कहता हूँ कि 'जीवात्मा नहीं है' तो यह 'उच्छेदवाद' होगा इसलिये भगवान् बुद्ध का मानना है कि आत्मा को बुद्धि विकल्पो के द्वारा नहीं जाना जा सकता है। समस्त पदार्थ अनित्य दुखरूप व अनात्म है।

भगवान् बुद्ध के अनुसार नित्य एव अपरिणामी आत्मा को स्वीकार करना ही सत्काय दृष्टि है और जब तक सत्काय दृष्टि रहेगी तब तक निर्वाण की प्राप्ति नहीं हो सकती है। सत्काय दृष्टि के कारण ही मनुष्य में अहं भाव की उत्पत्ति होती है जिससे 'मैं और मेरा' का अभिमान होता है और जिसके कारण राग और बध्न होता है। इसीलिये भगवान् बुद्ध का कहना है कि अनित्य को देखने से मनुष्य का मान नष्ट होता है, दुख को देखने से कामनाएँ शुद्ध होती हैं तथा अनात्म को देखने से उसकी आसक्ति दूर होती है। जब मनुष्य समस्त ससार को अनात्म भाव से देखता है तो उसे यह ससार मृग—मरीचिका या गन्धर्व—नगर के समान प्रतीत होने लगता है, जिसके कारण उत्पन्न वैराग्य की वजह से वह निर्वाण का लाभ करता है।

भगवान् बुद्ध का मानना है कि मनुष्य या सत्त्व की कोई पृथक् सत्ता नहीं है। व्यक्ति मानसिक और शारीरिक अवस्थाओं का समुदाय है जो अनित्य तथा विनाशी है। भगवान् बुद्ध के अनुसार जिस प्रकार नदी में जल की बूँदे निरन्तर परिवर्तित होती रहती हैं, फिर भी उनमें एकमयता बनी रहती है, ठीक उसी प्रकार आत्मा के विज्ञान के निरन्तर बदलते रहने पर भी उसमें एकमयता रहती है। बुद्ध के अनुसार आत्मा पाँच स्कन्धों का सघात मात्र है। ये पाँच स्कन्ध हैं— रूप, संज्ञा, वेदना, संस्कार एवं विज्ञान। जिसे हम व्यक्ति के नाम से पुकारते हैं, वह इन्हीं पंच-स्कन्धों का समुच्चयमात्र है। आस्तिक दर्शनो में इच्छा, द्वेष, सुख—दुख आदि का आधार आत्मा को स्वीकार किया

* दीघनिकाय— ६ पोटठपादसुत्त।

गया है किन्तु बौद्ध दर्शन में इसका खण्डन किया गया है। इन दर्शनो में इच्छादि अनुभूतियों एवं प्रत्यभिज्ञानादि ज्ञान विशेषों के आधार के रूप में आत्मा की आवश्यकता सिद्ध की जाती है, किन्तु बौद्ध दर्शन जो सब सत्ताओं को सघातमय बताता है कैसे इस अवयवी को स्वीकार कर सकता है। बुद्ध ने भिन्न-भिन्न प्रकार के ज्ञान एवं अनुभवों का वर्गीकरण करके यह निष्कर्ष निकाला कि लोग इन्हीं का साक्षात्कार करके यह मानने लगते हैं कि यही आत्मा है। इन अनुभूतियों और ज्ञानों के वर्गीकरण के अनन्तर उनके आधार पञ्च-स्कन्धों की प्रतिष्ठापना बुद्ध की सर्वथा मौलिक ही है।

बौद्ध भिक्षु नागसेन ने राजा मिलिन्द से आत्मा के स्वरूप का वर्णन एक सुन्दर उपमा के सहारे बतलाया है। नागसेन ने राजा से पूछा कि आप जिस रथ पर सवार होकर आये हैं क्या उस रथ का निश्चित रूप से वर्णन कर सकते हैं ? आप बता सकते हैं कि रथ क्या है? क्या दण्ड रथ है, या चक्के रथ है या ध्वज रथ है, या रस्सियाँ रथ है या चाबुक रथ है ? राजा के निषेध करने पर नागसेन ने पुनः पूछा कि आखिर रथ है क्या चीज ? इस पर नागसेन ने राजा को समझाया कि दण्ड, चक्र, रस्सा धुरा आदि अवयवों का आधार रूप 'रथ' एक शब्द है जो केवल व्यवहार के लिये है। इन अवयवों से पृथक् किसी अवयवी की सत्ता नहीं दिखलाई पड़ती है। ठीक इसी प्रकार आत्मा की भी दशा है। पञ्च स्कन्धों के अवयवों के नितान्त अगोचर होने के कारण इन अवयवों के आधार पर 'आत्मा' नाम केवल व्यवहार के लिये ही दिया गया है। आत्मा की वास्तविक सत्ता है ही नहीं। इस अज्ञात एवं अवास्तविक आत्मा के पारलौकिक सुख की इच्छा से वैदिक कर्मकाण्ड के प्रपञ्च में पड़ने वाले लोग उसी प्रकार हास्यास्पद है जिस प्रकार प्रासाद की सत्ता को जाने बिना, उस पर चढ़ने की गरज से चौराहे पर सीढ़ी लगाने वाला व्यक्ति। जिस प्रकार रथ की सत्ता रथागो से भिन्न नहीं है, ठीक उसी प्रकार व्यक्ति की सत्ता पञ्च स्कन्धों से भिन्न नहीं है।

इस प्रकार बौद्धों के अनुसार मनुष्य की आत्मा उसक पांच स्कन्धों का समुच्चय मात्र है।^१ अब हम इन स्कन्धों के लक्षणों पर प्रकाश डालेंगे—

रूप स्कन्ध — वस्तुतः आत्मा की कल्पना करने के लिये जो अनुभूतियाँ आवश्यक समझी जाती हैं उनमें से कुछ आन्तरिक हैं तो कुछ बाह्य हैं। रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार एवं विज्ञान स्कन्ध में से एक साधनावयव भौतिक है। भौतिक साधनावयव के हमारे लौकिक प्रत्यक्षादि ज्ञान में सहायक होने के कारण बुद्ध ने इसे रूप स्कन्ध कहा है। रूप का अर्थ है चारभूत, भौतिक शरीर एवं इन्द्रियाँ। रूप शब्द का व्युत्पत्ति दो प्रकार से की गयी है। 'रूप्यन्ते एभिर्विषया' अर्थात् जिनके द्वारा विषयों का रूपण किया जाये अर्थात् इन्द्रियाँ। दूसरी व्युत्पत्ति के अनुसार 'रूप्यन्ते इति रूपाणि' अर्थात् विषय। इस प्रकार का रूपस्कन्ध विषयों के साथ सम्बद्ध इन्द्रियों एवं शरीर का वाचक है। ये ही वे बाह्य वस्तुएँ हैं जिन्हें हम आत्मा की सिद्धि के लिये साधन रूप में रखा करते हैं।

वेदना स्कन्ध — वेदना स्कन्ध के अन्तर्गत सुखात्मक, दुखात्मक एवं उदासीन इन तीनों प्रकार की भावनाओं का समावेश किया गया है। प्रिय वस्तु के स्पर्श से सुख, अप्रिय वस्तु के स्पर्श से दुःख तथा प्रिय एवं अप्रिय दोनों से भिन्न वस्तु के स्पर्श से न सुख और न दुःख की जो चित्त की विशेष अवस्था होती है वही वेदना स्कन्ध है। इस स्कन्ध की उत्पत्ति इन्द्रिय एवं विषय के सयोग से होती है। बाह्य वस्तु के ज्ञान होने पर उसके ससर्ग का चित्त पर जो प्रभाव पड़ता है वही वेदना है।

संज्ञा स्कन्ध — इन्द्रियों एवं पदार्थों के सयोग से ही संज्ञा स्कन्ध का उदय होता है। इसके अतिरिक्त वेदना एवं संस्कार स्कन्धों की उत्पत्ति का कारण भी इन्द्रिय एवं पदार्थों का सयोग ही है इसलिये इन तीनों की पृथक्-पृथक् विशेषता को जान लेना आवश्यक है। संज्ञा से तात्पर्य उस ज्ञान विशेष से है जो हमारे ज्ञान या चिन्तन विशेष का आधार

^१ यथा हि अग सम्मारा होति सददौ रथो इति ।
एव भन्धेसु सन्तेसु होति सत्तोनि सम्मुति ।।

होता है। इसके आधार पर ही मनुष्य निश्चित ज्ञान कि 'यह पुष्प लाल है।' यह ज्ञान प्राप्त करता है। सज्ञा ज्ञान के दो भेद हैं— पटिघा एव अभिवचन सज्ञा। पहली सज्ञा किसी वस्तु को देखकर इन्द्रियो मे उदयीमान वह प्रभाव है जो जिज्ञासादि का कारण होता है और दूसरी सज्ञा उसका उत्तर ज्ञान है। यथा—रास्ते मे जाते समय किसी गुड़ी—मुड़ी चीज को देखकर उसके पगड़ी समझ आने पर जिज्ञासावश पास जाकर उसे छडी से हटाने पर फनफना कर फुफँकारने पर उसके सर्प होने का ज्ञान ही सज्ञा स्कन्ध है।

परन्तु इसके बाद जब हम भयभीत होकर के दौडने लगते है अर्थात् उस वस्तु का ज्ञान होने पर उसके ससर्ग का चित्त पर जो प्रभाव पडता है यह वेदना स्कन्ध की करामात है। वेदना एव सज्ञा स्कन्ध से हमारी चेतना की समाप्ति पूर्ण नही हो पाती है, इसलिये सस्कार स्कन्ध को स्वीकार किया गया है।

संस्कार स्कन्ध — रूप, वेदना एव सज्ञा स्कन्ध के मध्य समन्वय करने वाली मानसिक शक्ति सस्कार स्कन्ध के नाम से जानी जाती है।' वस्तु की सज्ञा से परिचय मिलते ही उसके प्रति हमारी मानसिक प्रवृत्तियो मे जो इच्छा, द्वेष, क्लेश, धर्म, अधर्म आदि आते है ये सस्कार स्कन्ध कहलाते है। बिना इसके मनुष्य के अन्य स्कन्धो के बीच कोई समन्वय नहीं हो सकता।

विज्ञान स्कन्ध — अह 'मै' इत्याकारक ज्ञान तथा इन्द्रियो के द्वारा जन्य, बाह्य वस्तुओ का ज्ञान ही विज्ञान कहलाता है। आन्तरिक अहम् अर्थात् मै एव रूप, रस, गन्ध आदि विषयो का ज्ञान, दोनो अप्रवाहपन्न ज्ञान 'विज्ञान स्कन्ध' के द्वारा वाच्य हैं।

इस प्रकार यही पाच स्कन्ध ही चैतन्य के आधार हैं। इनमे से किसी एक अथवा सभी की अनुभूति होने पर लोग आत्मा के अस्तित्व को मानने लगते है जो कि उनका भ्रम होता है। बौद्ध मतानुसार यह पचस्कन्ध एक क्षण भी स्थायी नहीं रहता है। यह प्रत्येक क्षण परिवर्तनशील है। त्रिपिटक मे कहा गया है कि सम्पूर्ण जगत् तथा आत्मा क्षणावस्थायी होने से अनित्य है।

¹ सचातम् अभिसंखारोति।

— सयुक्त निकाय —३, ८७।

आत्मा को सघात मानते हुये सयुक्त निकाय मे स्पष्ट रूप से यह कहा गया है कि जब कोई व्यक्ति 'मै' शब्द का प्रयोग करता है तो इस 'मै' शब्द के द्वारा वह इन पाँचो स्कन्धो अथवा किसी एक स्कन्ध का बोध कराता है। उसके आधार पर किसी एक को आत्मा समझना मिथ्या है। जिस प्रकार कमल के फूल मे पायी जाने वाली सुगन्ध के विषय मे यह स्पष्ट रूप से यह नहीं कहा जा सकता है कि सुगन्ध उसकी पखुडियो की है, पराग की है या रग की है ठीक उसी प्रकार यहाँ पर 'मै' शब्द का प्रयोग रूप, सज्ञा या वेदना किसके लिये है,स्पष्ट नहीं कहा जा सकता है अतः मनुष्य इन पाँच स्कन्धो का सघात है।

वस्तुतः प्रत्येक जीव दो अवस्थाओ का पुञ्ज है, जिन्हे नामरूप कहते है। रूप से तात्पर्य शरीर के भौतिक भाग से है तथा नाम से तात्पर्य मानसिक प्रवृत्तियो से है। शरीर एव मन के परस्पर सयोग से ही मनुष्य की स्थिति है। रूप स्थूल पुञ्ज एव नाम सूक्ष्म पुञ्ज है। नाम को चार भागो या अवस्थाओं— वेदना, सज्ञा, सस्कार तथा विज्ञान मे बाँटा गया है। इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि व्यक्ति केवल पच स्कन्धो का समुदाय है, इनसे भिन्न कोई नित्य एव अविनाशी आत्मा की सत्ता नहीं है। इस अनात्मवाद का उपदेश भगवान् बुद्ध ने राहुल एव आनन्द को दिया था।

मज्झिमनिकाय मे कहा गया है कि अग्निवेश गोत्री सच्चक साधु ने जब गौतम बुद्ध से पूछा कि आप शिष्यो को किस प्रकार की शिक्षा देते है तब भगवान् ने कहा कि मैं रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार एव विज्ञान अनित्य, दुःख और अनात्म है, इसकी शिक्षा अपने शिष्यो को देता हूँ।¹ भगवान् बुद्ध के अनुसार पृथ्वी, जल, तेज, वायु एव श्रुत तथा विज्ञान आदि को न मैं और न मेरा समझना चाहिये क्योंकि ये मेरे नहीं है और न ही मैं उनका हूँ यही सिद्धान्त अनात्मवाद के नाम से जाना जाता है।

यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि अनेक विद्वानो का मानना है कि भगवान् बुद्ध ने अपने समय मे प्रचलित आत्मवाद का खडन किया एव ससारी को ससरण प्रवाह मे

¹ मज्झिमनिकाय १/४/५

निमग्न कर दिया। वही विद्वानों के एक दूसरे पक्ष का यह मानना है कि इस प्रकार का नैरात्म्यवाद परवर्ती भिक्षुओं और आचार्यों के बुद्धि की उपज है, तथागत ने केवल अनात्मभूत तत्त्वों में आत्मा को न देखने का उपदेश दिया था, आत्मा को तिरस्कृत नहीं किया था। बौद्ध आचार्य नागार्जुन का कहना है विशेष अभिप्राय से ही भगवान् बुद्ध ने आत्मवाद अथवा अनात्मवाद दोनों का उपदेश किया, किन्तु उनका वास्तविक अभिप्रेत यह था कि न तो आत्मवाद तात्त्विक है और न ही अनात्मावाद। दोनों ही कोटियों से परे अनिर्वचनीय रूप से सत्य प्रतिष्ठित है। यहाँ प्राचीनतम बौद्ध सन्दर्भों एवं उपनिषदों में एक अविच्छिन्न अर्थपरम्परा को नवीन शब्दों के प्रयोग से और नवीन सिद्धान्तों से खण्डित कर दिया, किन्तु यह स्पष्ट है कि त्रिपिटक में बाहुल्य से प्राप्त सैद्धान्तिक वातावरण को बुद्धकालीन वातावरण नहीं माना जा सकता। बल्कि जो अपवाद रूप विरल स्थल निर्दिष्ट किये गये हैं उनका ही इस प्रसंग में अधिक महत्व समझना चाहिये।

यहाँ पर इन सन्दर्भों के आधार पर श्री कुमार स्वामी एवं श्रीमती राइज डेविड्स का यह मत स्वीकार्य नहीं प्रतीत होता कि तथागत प्रचलित अर्थ में आत्मवादी थे। इससे इतना ही ज्ञात होता है कि आत्मा का तथागत ने सर्वथा निराकरण नहीं किया। यह निश्चित है कि भगवान् बुद्ध के समय में आत्मा सम्बन्धी नाना धारणाएँ प्रचलित थी जिसका उपनिषदों, ब्रह्मजाल, सामन्जफल आदि बौद्ध सूत्रों से, एवं प्राचीन जैन सूत्रों से ज्ञान होता है। इनका बिस्तार देहात्मवाद से लेकर ब्रह्मात्मवाद तक था। प्रायः इनमें आत्मा भौतिक अथवा चैतसिक सत्ता मानी जाती थी। मज्झिम निकाय में कहा गया है कि आत्मा वक्ता, सवेदक, पुण्यापुण्य कर्मों का भोक्ता, नित्य, शाश्वत और कूटस्थ है। अन्यत्र आत्मा के तीन प्रकार कहे गये हैं — औदारिक अथवा स्थूल, जो कि रूपी एवं भौतिक है, मनोमय, जो कि रूपी, मनोमय, सर्वांगप्रत्यगी और अहीनेन्द्रिय है तीसरा अरूप जो कि अरूपी और सज्ञामय है। अन्य स्थलों में आत्मवादियों को किसी न किसी स्कन्ध के साथ, विशेषतः विज्ञान स्कन्ध के साथ आत्मा का तादात्म्य स्थापित करते बताया गया

है। इन सभी आत्मवादियों को शाश्वतवाद एवं उच्छेदवाद के अन्दर रख दिया गया है और इन सभी का तथागत द्वारा खण्डन मिलता है, किन्तु यह स्मरणीय है कि इनमें कहीं भी उपनिषदों में मूर्धन्यभूत अनिर्वचनीय ब्रह्मात्मवाद का उल्लेख अथवा खण्डन नहीं पाया जाता है।

प्रत्युत उपनिषदों के नेति-नेति की प्रतिध्वनि 'नेत मम नेसोहमस्मि नमेसो अन्ताति', इस बौद्ध उपदेश में पायी जाती है। समस्त दैहिक एवं चैतसिक तत्त्वों में आत्मा का प्रतिषेध त्रिपिटक में बार-बार उपलब्ध होता है समस्त स्कन्ध, धातु और आयतन, सभी भूत एवं भौतिक चित्त एवं चैत्य धर्मों में अनित्यता, दुःखात्मता और परतन्त्रता व्यापक है। इन सभी में अनित्य, दुःख और अनात्म के लक्षण देखने चाहिये। ऐसे स्थलों पर यह मान लिया गया है कि किसी वस्तु के आत्मा होने के लिये उसे नित्य, सुखात्मक, एवं स्वतन्त्र होना चाहिये। ये ही आत्मा होने के वास्तविक लक्षण हैं, किन्तु इसके विपरीत लक्षण व्यवहारिक जगत् में उपलब्ध होते हैं। अतएव उसको सर्वदा अनात्मभूत मानना चाहिये। इस प्रकार नैरात्म्य का उपदेश आत्मा का सर्वथा निषेध नहीं है, केवल अनात्म वस्तुओं की अनित्यता का उपदेश है। वस्तुतः आत्मा की सत्ता का सामान्यतः निषेध अकल्पनीय है, केवल उसके स्वरूप के विशेष निरूपण में ही विवाद होता है।¹ बुद्ध ने उपनिषद् के शुद्ध चिदानन्दरूप निरपेक्ष तत्त्व या अपरोक्षानुभूति का कभी खण्डन नहीं किया। खण्डन करना तो दूर उन्होंने उसे समस्त लोक व्यवहार के अधिष्ठान के रूप में स्वीकार किया है। उन्होंने औपनिषादिक परमतत्त्व को 'शुद्ध आत्मतत्त्व' की सज्ञा नहीं दी, बल्कि वे उस परमतत्त्व को 'नेति नेति' एवं अनिर्वचनीय स्वीकार करके उसके साक्षात्कार पर बल देते हैं।

अब यहाँ पर एक प्रश्न यह उपस्थित होता है कि यदि बौद्ध दर्शन में अनित्य आत्मा की सत्ता स्वीकार की गयी है तो पुनर्जन्म एवं निर्वाण तथा कर्मसिद्धान्त की व्याख्या किस प्रकार संभव है? पुनर्जन्म की व्याख्या करने के लिये आवश्यक है कि

¹ डा० गोविन्द चन्द्र पाण्डेय, बौद्ध दर्शन के विकास का इतिहास पृष्ठ-१००-१०४ से उद्धृत

आत्मा को नित्य माना जाये। वही कर्मवाद का सिद्धान्त भी तभी युक्ति सगत हो सकता है, जब कोई कर्म का कर्त्ता एव भोक्ता हो, किन्तु जब बौद्ध मतानुसार आत्मा की कोई नित्य सत्ता नहीं है, तो फिर वह कर्त्ता एव भोक्ता कैसे हो सकती है। यदि आत्मा भी क्षणिक तथा विनाशी है और शाश्वत नहीं है तो इसके निर्वाण का प्रश्न ही नहीं है।

बौद्ध धर्म में अनात्मवादी होते हुये भी निर्वाण पुनर्जन्म एव कर्मवाद की बड़ी ही सुन्दर एव युक्तियुक्त व्याख्या प्रस्तुत की गयी है। बुद्ध के अनुसार पुनर्जन्म का अर्थ एक आत्मा का दूसरे में प्रवेश करना नहीं है, बल्कि इसके विपरीत विज्ञान प्रवाह की अविच्छिन्नता है। प्रत्येक व्यक्ति या प्राणी का जीवन उसकी विभिन्न क्रमबद्ध अवस्थाओं का सन्तान मात्र है, जिसमें इस अव्यवहित प्रवाह के कारण एकत्व की प्रतीति होती है। बुद्ध ने पुनर्जन्म की व्याख्या दीपक की ज्योति के सहारे की है, जिस प्रकार दीपक की ज्योति के प्रतिक्षण परिवर्तित होते रहने पर भी अव्यवहित सन्तान के फलस्वरूप एक दीप शिखा समझी जाती है तथा एक दीपक से दूसरे दीपक का जलाया जा सकता है। उसी प्रकार वर्तमान जीवन की अंतिम अवस्था से आगामी जीवन की प्रथम अवस्था का विकास संभव है इस प्रकार नित्य आत्मा को न मानने पर भी बुद्ध पुनर्जन्म की व्याख्या करते हैं।

इसी प्रकार विज्ञान—प्रवाह—जन्म आत्यन्तिक समानता के द्वारा बौद्ध के कर्मविपाक सिद्धान्त को भी युक्तिसंगत दिखलाया जा सकता है, क्योंकि परवर्ती व्यक्तित्व के अन्तर्गत पूर्ववर्ती सभी विज्ञान—क्षण शक्तिरूप में अन्तर्निहित रहते हैं, अतएव कर्त्ता और भोक्ता की आत्यन्तिक समानता सिद्ध होती है। बौद्धों के मत में आत्यन्तिक समानता ही कर्मवाद को सिद्ध करने के लिये पर्याप्त है। इस प्रकार बौद्ध दर्शन के अनुसार राग, द्वेष एव मोह के कारण जन्म व पुनर्जन्म का प्रवाह चलता रहता है। हम तृष्णा के कारण कर्म करते हैं तथा फल के लिये शरीर धारण करते हैं। जब राग—द्वेष का क्षय हो जाता है, तृष्णा का विनाश हो जाता है तो पुनर्जन्म का प्रवाह सदा के लिये रुक जाता है। इसी जन्म—मरण की प्रक्रिया का शान्त होना ही निर्वाण है।

मोक्ष— जिस अवस्था को अन्य भारतीय दर्शनो में मोक्ष कहा गया है उसी अवस्था को बौद्ध-दर्शन में 'निर्वाण' की सज्ञा से विभूषित किया गया है। निर्वाण को बौद्ध-दर्शन में तृतीय आर्य सत्य के रूप में स्वीकार किया गया है। यह आध्यात्मिक अनुभव की अंतिम अवस्था है। इस अवस्था में समस्त दुखों की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है। निर्वाण को प्राप्त करने के पश्चात् मनुष्य जरा-मरण के चक्र से पूर्णतया मुक्त हो जाता है।

निर्वाण शब्द निर् उपसर्ग पूर्वक वा धातु से भाव अर्थ में ल्युट् प्रत्यय या 'क्त' प्रत्यय करके निष्पन्न होता है। जिसका अर्थ मुक्ति है। चूँकि भगवान् बुद्ध ईश्वर, आत्मा, मोक्ष आदि तत्त्वमीमासीय प्रश्नों को अव्याकृत मानते थे, इसलिये वे इन प्रश्नों के विवाद में न उलझने का मनुष्य को सदेश देते थे उनका मानना था कि जगत् में सर्वत्र दुख ही दुख व्याप्त है तथा मनुष्य को सदैव दुख से मुक्ति प्राप्त करने का प्रयास करना चाहिये इसी वजह से विद्वानों ने भिन्न-भिन्न प्रकार से मोक्ष को परिभाषित किया है इसी कारण विभिन्न बौद्ध सम्प्रदायों में निर्वाण का लेकर काफी मतभेद है।

निर्वाण की बौद्ध दर्शन में 'निषेधात्मक' एवं 'भावात्मक' दोनों व्याख्याएँ मिलती हैं। निषेधात्मक मत के अनुसार निर्वाण का अर्थ बुझा हुआ लगाया गया है।

दीपनिर्वाणगन्ध च सुहृदवाक्यमरुन्धतीम्।

न जिघ्रन्ति न शृण्वन्ति न पश्यन्ति गतायुषः॥

उपर्युक्त श्लोक में दीप निर्वाण का अर्थ स्पष्ट ही दीप का बुझना है इसी आधार पर विद्वानों ने निर्वाण का अर्थ 'बुझ जाना' या 'शान्त हो जाना' अथवा 'समाप्त हो जाना' किया है। जिस प्रकार तेल एवं बत्ती के शेष न रहने पर दीपक का प्रकाश समाप्त हो जाता है। ठीक उसी प्रकार निर्वाण प्राप्ति के उपरान्त मनुष्य के अस्तित्व का भी अन्त हो जाता है और उसे समस्त दुखों से मुक्ति मिल जाती है। निर्वाण के इसी शाब्दिक अर्थ के आधार पर ओल्डेन वर्ग, पॉल दहलके आदि विद्वानों ने निर्वाण को अस्तित्व के अभाव की स्थिति माना है अर्थात् निर्वाण प्राप्ति के उपरान्त मनुष्य का

अस्तित्व किसी भी रूप में शेष नहीं रहता वह पूर्णतया नष्ट हो जाता है। हीनयान सम्प्रदाय के अनुयायी निर्वाण के विषय में इसी मत का समर्थन करते हैं।

किन्तु उपर्युक्त अर्थ में निर्वाण को मृत्यु से भिन्न नहीं माना जा सकता है तथा मृत्यु मानव जीवन का आदर्श कभी नहीं हो सकती है। इसी कारण डा० राधाकृष्णन्, मैक्समूलर, चाइल्डर्स, पूसिन आदि विद्वान् निर्वाण का निषेधात्मक अर्थ स्वीकार नहीं करते हैं। उनके मतानुसार निर्वाण का अर्थ सभी प्रकार के दुखों से पूर्ण मुक्ति ही नहीं है अपितु मुक्ति के साथ ही साथ शान्ति एवं आनन्द की भी प्राप्ति होती है। इन विचारकों का मानना है निर्वाण केवल निषेधात्मक स्थिति न होकर विध्यात्मक अवस्था भी है। भगवान् बुद्ध ने यह कभी नहीं कहा कि निर्वाण प्राप्त करने के उपरान्त मनुष्य का अस्तित्व समाप्त हो जाता है या निर्वाण पूर्ण विनाश की स्थिति है। इसके विपरीत उनके उपदेशों में अनेक स्थलों पर कहा गया है कि निर्वाण दुखों से रहित पूर्ण शान्ति एवं आनन्द की अवस्था है। यह वह स्थिति है जिसे प्राप्त करने के उपरान्त मनुष्य सासारिक बन्धनों एवं दुखों से मुक्त हो जाता है। इस प्रकार निर्वाण निर्-उपसर्ग पूर्वक वान शब्द से निष्पन्न हुआ है। बौद्ध धर्म में वन या वान शब्द का अर्थ तृष्णा किया गया है अतः निर्वाण का अर्थ बौद्ध दर्शन में तृष्णा से निवृत्त होना है इसी प्रकार तृष्णा आदि के क्षय होने के कारण 'निर्वाण' का अर्थ 'पुनर्जन्म पथ का अन्त होना' भी किया जाता है। निर्वाण प्राप्त करने के पश्चात् मनुष्य को पुनर्जन्म ग्रहण नहीं करना पड़ता है जिसके फलस्वरूप उसे समस्त दुखों एवं बन्धनों से मुक्ति प्राप्त हो जाती है। धम्मपद में स्पष्टतः कहा गया है कि निर्वाण लोभ, घृणा तथा भय से रहित पूर्ण शान्ति एवं आनन्द की अवस्था है। थेरीगाथा में निर्वाण से बढ़कर किसी अन्य सुख को नहीं माना गया है। इसी प्रकार सयुक्त निकाय में निर्वाण का शान्त, शिव व क्षेम कहा गया है।

इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि निर्वाण की अवस्था में केवल दुखों का अभाव ही नहीं होता है, अपितु आनन्द तथा शान्ति की भी प्राप्ति होती है तथा इसी अर्थ में भगवान् बुद्ध ने निर्वाण को प्राप्त किया था। बौद्ध दर्शन के अनुसार निर्वाण की प्राप्ति

तभी संभव है जब मनुष्य चार आर्य सत्यो का समझकर उसी प्रकार का आचरण करता है। पहले आर्य सत्य के अन्तर्गत यह बताया गया है कि ससार में सर्वत्र दुःख ही दुःख है। दूसरे आर्य सत्य के अन्तर्गत प्रतीत्य समुत्पाद सिद्धान्त के द्वारा दुःखों के कारण को बताया गया है। तृतीय आर्य सत्य में बताया गया है कि दुःखों का विनाश संभव है तथा चतुर्थ आर्य सत्य में दुःख निरोध के मार्ग का वर्णन किया गया है।

निर्वाण की अवस्था शून्यात्मक अवस्था नहीं है, बल्कि निर्वाण भावात्मक है। निर्वाण की अवस्था अस्तित्व के अभाव की अवस्था न होकर, परमानन्द की अवस्था है। यह संस्कार नहीं है, यह हमेशा तथा नित्य रहता है तथा इसकी अभिवृत्तियों में परिवर्तन होता रहता है। इस अवस्था को तर्क एवं विचार के माध्यम से अभिव्यक्त करना कठिन है। निर्वाण प्राप्त व्यक्ति परम शान्त हो जाता है। भगवान् बुद्ध ने निर्वाण को अमृत, अच्युत, परमसुख, अजर तथा अमर बताया है।^१ निर्वाण सभी धर्मों से परे निरपेक्ष तत्त्व है। बौद्ध भिक्षु नागार्जुन ने आठ नकारात्मक विशेषणों के द्वारा निर्वाण की व्याख्या की है।^२ नागार्जुन ने चतुष्कोटिक न्याय से निर्वाण की परीक्षा करके इसे निस्वभाव सिद्ध कहा है। यह बुद्धि के सभी चारों विकल्पों से परे अनिर्वचनीय है। इसका ज्ञान बुद्धि के द्वारा न होकर प्रज्ञा के द्वारा संभव है।

यहाँ पर एक प्रश्न यह उपस्थित होता है कि निर्वाण की प्राप्ति मनुष्य को जीवन काल में ही होती है या मृत्यु-पर्यन्त ? तो इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि— निर्वाण की प्राप्ति इस जीवन में संभव है। व्यक्ति अपने जीवन काल में जब राग, द्वेष, आसक्ति, मोह एवं अहंकार आदि पर विजय प्राप्त कर लेता है तब वह मुक्त हो जाता है। सासारिक पदार्थों में मनुष्य की रागद्वेषमय प्रवृत्ति ही आसक्ति का कारण है।

^१ अ— निब्बान पदमच्युतम् — सुत्तनिपात।

ब— निब्बान अकृतोमयम् — इतिवृत्तक—११२।

स— निब्बान परम सुखम् — धम्मपद—१८।

द— दुर्लभ शान्तमजर पर तद्मृत पदम्। — बुद्धचरित १२, १०६

^२ अनिरुद्ध अनुत्पन्न अनुच्छेद अशाश्वतम्। अनेकार्थ अनीनार्थ अनैगम अनिर्गमम्॥

अप्रहीणसम्प्राप्तमनुच्छिन्नमशाश्वतम्। अनिरुद्धमनुत्पन्नमेतन्निर्वाणमुच्यते॥

—माध्यमिक कारिका, भारतीय दर्शन, डा० बी० एन० सिंह पृ० २५८ से उद्धृत।

परन्तु जब अविद्या का विनाश हो जाता है और यह ज्ञान में बदल जाती है तो राग-द्वेष आदि के विनष्ट हो जाने पर कर्म के प्रति अनासक्ति तथा ससार के प्रति नश्वरता का भाव उत्पन्न हो जाता है, एव मुक्त पुरुष ससार में रहकर भी सासारिकता में निर्लिप्त रहता है। निर्वाण प्राप्ति के बाद भी शरीर कायम रहता है क्योंकि यह पूर्व-जन्म के कर्मों का फल है। जब तक वे कर्म समाप्त नहीं होते, शरीर विद्यमान रहता है। बुद्ध की यह धारणा उपनिषदों की जीवन मुक्ति से मेल खाती है। बौद्ध दर्शन के कुछ अनुयायी जीवन-मुक्ति तथा विदेह-मुक्ति की भ्रांति 'निर्वाण' एव 'परिनिर्वाण' में भेद करते हैं। परिनिर्वाण का अर्थ है मृत्यु के उपरान्त निर्वाण की प्राप्ति। अतः निर्वाण का अर्थ जीवन काल का अन्त नहीं, अपितु यह एक ऐसी अवस्था है जो जीवन काल में ही प्राप्य है। ज्ञान की प्राप्ति हो जाने के उपरान्त अर्हत् को अलग रहने की आवश्यकता नहीं महसूस होती, इसके विपरीत वह लोक कल्याण की भावना से प्रेरित होकर कार्यान्वित दीख पड़ता है। इसी लोक कल्याण की भावना से ही प्रेरित होकर निर्वाण प्राप्ति के बाद भी बुद्ध ने घूम-घूम कर लोगों को उपदेश दिया था।

अब यहाँ पर प्रश्न यह उठता है कि यदि निर्वाण प्राप्त व्यक्ति ससार के कर्मों में भाग लेता है तो किये गये कर्म सत्कार का निर्माण कर उस व्यक्ति को बन्धन की अवस्था में क्यों नहीं बाँधते? इस प्रश्न के उत्तर में कहा जा सकता है कि भगवान् बुद्ध ने दो प्रकार के कर्मों को माना है, 'आसक्त कर्म' व 'अनासक्त कर्म'। राग, द्वेष तथा मोह से संचालित होने वाले कर्म आसक्त कर्म कहलाते हैं। ये आसक्त कर्म ही जीव के बन्धन का कारण हैं। ये अनासक्त कर्म वे कर्म हैं, जिन्हें मनुष्य राग, द्वेष तथा मोह से रहित होकर ससार को अनित्य मानकर करता है। अनासक्त भाव से कर्म करता हुआ मनुष्य बन्धन में नहीं पड़ता है। इस प्रकार के कर्म को करने में अनासक्ति और ससार के प्रति नश्वरता का भाव रहता है। इस प्रकार के कर्म से पुनर्जन्म की संभावना नष्ट हो जाती है। इस प्रकार के कर्मों की तुलना बुद्ध ने भूँजे हुये बीज से की है। बीज में उत्पादक शक्ति होती है, किन्तु यदि उसे भूँज दिया जाये तो उसको बोने से पौधे के

उत्पन्न होने की सभावना नहीं रहती। इसी प्रकार अनासक्त भाव से किये गये कर्मों से जन्म ग्रहण की सभावना नहीं रहती जबकि आसक्त कर्म की तुलना भगवान् बुद्ध ने उत्पादक बीज से की है जिसको रोपित करने से वृक्ष की उत्पत्ति होती है। इन कर्मों को करने से पुनर्जन्म होता है। इस प्रकार जो व्यक्ति निर्वाण को प्राप्त करता है वह अपने सभी कर्मों को अनासक्त भाव से ही करता है, जिसके कारण कर्म करने के बावजूद भी वह कर्म के फलो से मुक्त रहता है और बधन में नहीं पड़ता है।

यहाँ पर प्रश्न यह है कि यदि निर्वाण प्राप्त कर लेने के बाद पुनर्जन्म बन्द हो जाता है, एव दुखों की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है तो निर्वाण के बाद व्यक्ति के अस्तित्व का क्या होता है? क्या वह शून्य हो जाता है? इन प्रश्नों के उत्तर में बुद्ध मौन हो जाते थे क्योंकि भगवान् बुद्ध का मुख्य उद्देश्य प्राणियों को दुख से छुटकारा दिलाना था, न कि आध्यात्मिक प्रश्नों का समाधान करना, किन्तु यहाँ पर बुद्ध के मौन से यह अर्थ नहीं लगाया जाना चाहिये कि निर्वाण प्राप्ति के उपरान्त सत्त्व का अस्तित्व शून्य में विलीन हो जाता है बल्कि उनके मौन का तात्पर्य यह था कि निर्वाण प्राप्ति के बाद की अवस्था वर्णनातीत है।

भगवान् बुद्ध ने निर्वाण प्राप्ति के बाद की स्थिति के विषय में कुछ नहीं बताया है इसलिये एक शका यह उपस्थित होती है कि निर्वाण प्राप्ति के उपरान्त कोई लाभ होता है अथवा नहीं। यहाँ पर यह कहा जा सकता है कि यह शका उचित नहीं है क्योंकि बौद्ध दर्शन में निर्वाण प्राप्ति के पश्चात् दो लाभ प्रत्यक्षतः दिखलाई पड़ते हैं— एक तो निर्वाण प्राप्ति के उपरान्त पुनर्जन्म की सभावना समाप्त हो जाने के कारण त्रिविध दुखों की निवृत्ति हो जाती है एव द्वितीय अर्हत् का जीवन, मृत्यु पर्यन्त पूर्ण ज्ञान एव पूर्ण शान्ति के साथ व्यतीत होता है। सासारिक सुखों की निर्वाण प्राप्ति के बाद मिलने वाली शान्ति से तुलना नहीं की जा सकती है। इस अवस्था का वर्णन सासारिक अनुभवों के आधार पर नहीं हो सकता है, इस बारे में इतना ही कहा जा सकता है कि निर्वाण प्राप्ति के पश्चात् दुखों से पूर्ण—रूपेण मुक्ति मिल जाती है। निर्वाण की अवस्था

अस्तित्व के अभाव की अवस्था न होकर, परमानन्द की अवस्था है। यह सस्कार नहीं है अपितु यह हमेशा तथा नित्य रहता है तथा इसकी अभिवृत्तियों में परिवर्तन होता रहता है यह अनिर्वचनीय है।

बौद्ध दर्शन के चारों सम्प्रदायों वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार एवं माध्यमिक में निर्वाण को मनुष्य का परम लक्ष्य माना गया है। इस अवस्था में दुखों का निरोध होता है तथा परम शान्ति की प्राप्ति होती है, यह मानने के बावजूद उपर्युक्त सम्प्रदायों में निर्वाण की अवधारणा भिन्न-भिन्न है।

सौतान्त्रिक निर्वाण को अभाव मानते हैं जबकि वैभाषिकों ने निर्वाण को भावरूप माना है। सौतान्त्रिकों के अनुसार यह समस्त प्रकार के दोषों का अभाव है। इनका कहना है कि निर्वाण कार्य-कारण अथवा हेतु फल परम्परा का सर्वथा विनाश है। कार्य कारण परम्परा ही संसार है और इसका पूर्ण विनाश ही निर्वाण है। निर्वाण को सौतान्त्रिकों ने क्लेशाभाव भी कहा है क्योंकि सभी क्लेशों के मूल में हेतु और फल रूपी संसार ही है। जब इसका विनाश हो जाता है तभी क्लेशों की समाप्ति हो जाने के कारण निर्वाण की प्राप्ति होती है। चूँकि सौतान्त्रिक निर्वाण को प्रज्ञप्ति-मात्र मानते हैं इसीलिये निर्वाण को अभाव कहते हैं। वैभाषिकों के विपरीत सौतान्त्रिकों का मानना है कि यदि निर्वाण भावरूप है तो शाश्वतवाद का प्रसंग उपस्थित होगा।

जबकि सौतान्त्रिकों के विपरीत वैभाषिकों का कहना है कि यदि निर्वाण अभावरूप है तो उच्छेदवाद का प्रसंग उपस्थित होगा। अतः निर्वाण भावरूप है। इसमें सभी दुखों का पूर्णतः नाश हो जाता है। सभी संस्कारों का अशेषतः निरोध हो जाना ही निर्वाण है। निर्वाण सोपाधिशेष तथा निरुपाधिशेष दो प्रकार का होता है। सोपाधिशेष निर्वाण सभी दुखों एवं पुनर्जन्म से निवृत्ति की अवस्था है, परन्तु इस अवस्था की प्राप्ति शरीर में रहते हुये होती है जबकि दूसरी अवस्था शरीर के सर्वथा अभाव की अवस्था है। यह चरम चित्त में प्रवेश है। वैभाषिकों का मानना है कि निर्वाण सत् एवं असत् दोनों हैं।

चूँकि इसकी सत्ता, सवेदन व इसमें सुख का अनुभव है इसलिये यह सत् है तथा जन्म-मरण की परम्परा का सर्वथा अभाव होने के कारण यह असत् है। यह असाधारण तथा नित्य है। प्रज्ञा से निर्वाण का साक्षात्कार संभव है।

वैभाषिकों एवं सौतान्त्रिकों के मतों का समन्वय स्थापित करते हुये योगाचार अथवा विज्ञानवाद में कहा गया है कि मोक्ष न तो भाव है और न ही अभाव। इन दोनों का समन्वय करके इसे भावार्थ रूप माना है। निर्वाण 'बोधि लाभ' या तथ्यता भाव की प्राप्ति है। निर्वाण प्राप्त व्यक्ति में ज्ञाता एवं ज्ञेय का भेद नहीं रह जाता है। भाव एवं अभाव दोनों विज्ञान सत् है एवं इनका मेल बोधि की अवस्था में होता है, जहाँ शुद्ध निर्विकल्पक ज्ञान रहता है।

शून्यवाद के अनुसार निर्वाण न भाव है, न अभाव है और न उभय है और न ही नोभय है बल्कि निर्वाण अप्रहीण, असम्प्राप्त, अनुच्छिन्न, अशाश्वत, अनिरुद्ध और अनुत्पन्न है।¹ निर्वाण को न प्राप्त किया जा सकता है और न ही छोड़ा जा सकता है, न ही यह उत्पन्न होता है और न ही नष्ट होता है। यदि निर्वाण भावरूप होगा तो जरा-मरण होगा यदि इसे अभाव रूप माना जाये तो उसकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं होगी अभाव उत्पाद्य एवं निरुध्य है अतः निर्वाण अभाव नहीं है। पुनश्च निर्वाण को भावाभाव रूप मानना भी असंगत है, क्योंकि प्रकाश एवं अधकार के समान ही दोनों (भाव, अभाव) एक साथ नहीं रह सकते हैं। यदि निर्वाण को नोभय या भावाभाव भिन्न माना जाये तो निर्वाण का ज्ञान नहीं हो सकता है। यह निरपेक्ष अद्वैत होने के कारण 'चतुष्कोटिविनिर्मुक्त' है।

हीनयानियों के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को निर्वाण प्राप्ति हेतु प्रयत्नशील होना चाहिये। इनके मतानुसार चरम लक्ष्य 'अर्हत्' पद की प्राप्ति है तथा अर्हत् सिर्फ अपनी ही मुक्ति के लिये प्रयत्नशील रहते हैं। इसके विपरीत महायान शाखा में मनुष्य का चरम

¹ अप्रहीणमसम्प्राप्तमनुच्छिन्नमशाश्वतम्।

अनिरुद्धमनुत्पन्नमेतन्निर्वाण मुच्यते॥

— माध्यमिक कारिका २५/३

लक्ष्य बोधिसत्त्व को प्राप्त करना है। महायान शाखा के अनुयायियों ने सिर्फ अपना मोक्ष प्राप्त करना स्वार्थपूर्ण माना है। वे सभी जीवों की मुक्ति को जीवन का लक्ष्य मानते हैं। जब तक इस जगत् के सभी प्राणियों को मुक्ति नहीं मिल जाती, वे प्रयत्नशील रहते हैं। इसी को बोधिसत्त्व कहा जाता है। हीनयान में जहाँ वैयक्तिक मुक्ति को माना गया है वही इसके विपरीत महायान का लक्ष्य सार्वभौम मुक्ति है।

निर्वाण या मोक्ष प्राप्ति के मार्ग-

अन्य भारतीय दर्शनो की भाँति बौद्ध दर्शन में भी मोक्ष प्राप्ति के मार्ग का विवेचन किया गया है। बौद्ध दर्शन में 'अष्टांगिक मार्गों' के द्वारा निर्वाण की प्राप्ति को संभव माना गया है। यह चतुर्थ आर्य सत्य है। बुद्ध ने इसी मार्ग का अनुशरण करके निर्वाण को प्राप्त किया था एवं तत्पश्चात् अन्य लोगों के निर्वाण प्राप्ति हेतु इसका उपदेश दिया था। ये अष्टांग मार्ग निम्न प्रकार हैं—

१ **अविद्या** (सम्मादिदिद्व) = यह मोक्ष प्राप्ति का प्रथम सोपान है। हमारे बन्धन का मूल कारण अविद्या है। अविद्या ही दुखों का मूल कारण है। इसके फलस्वरूप मिथ्या दृष्टि का प्रादुर्भाव होता है। आत्मा—अनात्म एवं ससार के सम्बन्ध में हमारे अन्दर जो विपरीत ज्ञान उत्पन्न होता है वही हमारे बन्धन का मूल कारण है। मिथ्या दृष्टि के फलस्वरूप ही मनुष्य अनात्म को आत्म, नश्वर विश्व को अविनाशी, दुःखमय अनुभूतियों का सुखमय समझने लगता है। इस दृष्टि का परित्याग करके वस्तुओं को उनके यथार्थ स्वरूप में देखना ही सम्यक् दृष्टि है। बुद्ध के चार आर्य सत्यों का ज्ञान ही सम्यक् दृष्टि कहलाता है।

लौकिक एवं लोकोत्तर के भेद से सम्यक् दृष्टि के दो प्रकार माने गये हैं। लौकिक सम्यक् दृष्टि को पुनः दो वर्गों कर्मस्वकता लौकिक और विपश्यना लौकिक सम्यक् दृष्टि में विभाजित किया गया है।

जब कुशल एव अकुशल कर्मों के विपाक पर विश्वास करते हुये सत्त्व ऐसा समझता है कि यह कर्म ही अपना है तो इसे कर्मस्वता लौकिक सम्यक् दृष्टि कहते हैं। तथा नाम-रूप धर्मों में दुःखता, अनित्यता एव अनात्मता का विचार करने वाले ज्ञान को, विपश्यना लौकिक सम्यक् दृष्टि कहते हैं।

लोकोत्तर मार्ग एव फल में सम्प्रयुक्त ज्ञान अर्थात् आर्य अष्टांगिक मार्ग से होने वाले ज्ञान को "लोकोत्तर सम्यक् दृष्टि" कहते हैं। यह चार प्रकार की—
१ दुःख को जानने वाली २ समुदय सत्य का ग्रहण करने वाली ३ निरोध सत्य का साक्षात्कार करने वाली तथा ४ मार्ग सत्य की भावना करने वाली होती है।

२ सम्यक् सकल्प — आर्य सत्यों का जीवन में पालन करने का निश्चय ही सम्यक् सकल्प है। जिस प्रकार अच्छी से अच्छी औषधि नाम ग्रहण करने मात्र से रोगी को ठीक नहीं कर सकती, बल्कि उसका सेवन भी आवश्यक है ठीक उसी प्रकार दुःख का अन्त उन्हें दुःखरूप समझकर उनसे दूर रहने पर समभव है। सासारिक वस्तुओं को दुःख रूप समझकर उनके परित्याग करने के लिये जो दृढ सकल्प किया जाता है वही सम्यक् सकल्प है। इनके तीन भेद हैं—

अ- नैष्कर्म्य सम्यक् सकल्प— बाहर निकलने को नैष्कर्म्य कहते हैं। यह जगत् दुःखों का घर, अर्थात् बन्धनागार है। इससे मुक्त होने के लिये चित्त में जो सद्विचार होते हैं उन्हें ही नैष्कर्म्य सम्यक् सकल्प कहते हैं।

ब- अव्यापाद— प्रायः व्यापाद शब्द का अर्थ हिंसा किया जाता है, किन्तु यहाँ पर यह घृणा अथवा द्वेष का द्योतित करता है। हानि पहुँचाने के विचार से दूसरे सत्त्वों से घृणा करना अथवा दुराव करना ही व्यापाद है। जबकि इसके विपरीत दूसरों के प्रति अद्वेष एव करुणा आदि भावों का होना अव्यापाद है।

स- अविहिंसा सम्यक् सकल्प— दूसरों के प्रति हिंसा या प्राणाघात की भावना न रखना अविहिंसा सम्यक् सकल्प है।

३ सम्यक् वाक् (सम्मावाचा) – सम्यक् वाक् सम्यक् सकल्प की अभिव्यक्ति अथवा उसका बाह्य रूप है। केवल मानसिक सकल्प किसी काम का नहीं है उसका कार्य रूप में परिणत होना आवश्यक है। सम्यक् वाक् का पालन तभी संभव है जब व्यक्ति सदैव सत्य एवं प्रिय बोलता हो। हमें सम्यक् सकल्प द्वारा सर्वप्रथम अपने वचन पर नियंत्रण अर्थात् मिथ्यावादिता, निन्दा, अप्रियवचन, वाचलता आदि से बचना चाहिये। इसके साथ ही साथ वाणी का समय भी आवश्यक है। त्रिपिटक में झूठ, पैशुन्य(द्युगली), सम्भिन्न प्रलाप(व्यर्थ की बकवास), पारुष्यवचन(कठोरवाणी) आदि से विरति को ही सम्यक् वाक् कहा गया है।

४ सम्यक् कर्मान्त (सम्मा कम्मन्त) – वाणी के पश्चात् कर्म के द्वारा मनुष्य के सकल्प की अभिव्यक्ति होती है। इसी कारण चौथे मार्ग के रूप में बुद्ध ने अच्छे कर्मों का उपदेश दिया है। सत्यभाषी एवं मृदुभाषी होने के बावजूद कोई व्यक्ति बुरे कर्मों को करने के कारण पथ भ्रष्ट हो सकता है अतः सम्यक् कर्मान्त का पालन करना आवश्यक है। हिंसा, अस्तेय एवं इन्द्रिय भोग का त्याग करके अपने कर्मों को करने का नाम ही सम्यक् कर्मान्त है।

५ सम्यक् आजीव (सम्मा आजीव) – सम्यक् आजीव का अर्थ है वचनो एवं कर्म द्वारा बुरी प्रवृत्तियों के परित्याग के साथ-साथ शुद्ध उपाय से जीविकोपार्जन करना। निर्वाण प्राप्ति के लिये जीवन निर्वाह के अशुभ मार्ग का परित्याग आवश्यक है। बुद्ध के अनुसार विष, मदिरा, मॉस बेचकर, धोखा, रिश्वत, लूट, अत्याचार आदि अशुभ उपायों से जीविकोपार्जन करना पाप है। मनुष्य को जीवन-निर्वाह के लिये अनुचित मार्गों का प्रयोग नहीं करना चाहिये। अर्थात् सम्यक् अजीव का तात्पर्य यह है कि सम्यक् सकल्प एवं सम्यक् कर्मान्त के साथ-साथ केवल उचित मार्गों द्वारा ही ऐसे कर्मों को करना चाहिये जिससे उसके सकल्प शिथिल होकर कलकित न हो।

६ सम्यक् व्यायाम (सम्माव्यायम) – सम्यक् दृष्टि, सम्यक् सकल्प, सम्यक् वचन, सम्यक् कर्मान्त, सम्यक् अजीव इन पाँचों मार्गों पर चलकर भी साधक निर्वाण को

अपनाने में असफल हो सकता है, क्योंकि यहाँ पर यह शका बनी रहती है कि हम पुराने सस्कारों एवं नवीन बुरे विचारों, जो निरन्तर मन में प्रवाहित होते रहते हैं, के कारण मार्ग से च्युत न हो जाये। अतः सम्यक् व्यायाम का आश्रय लेना चाहिये। सम्यक् व्यायाम का शब्दार्थ है— 'अच्छा या दृढ प्रयत्न'। अकुशल धर्मों का त्याग एवं कुशल धर्मों का उपार्जन करना ही सम्यक् व्यायाम है। यह चार प्रकार^{का है}— १ अनुत्पन्न (जो अभी पैदा नहीं हुये हैं) उन कुशल (अच्छे) कर्मों को उत्पन्न करना २ अनुत्पन्न उन अकुशल (बुरे) कर्मों को उत्पन्न न करना ३ उत्पन्न अकुशल कर्मों का प्रहाण करना एवं ४ उत्पन्न कुशल या अच्छे कर्मों का संरक्षण करना।

७ सम्यक् स्मृति (सम्मासति) — सम्यक् स्मृति का अर्थ है यथार्थ स्मरण। उर्पयुक्त बताये गये मार्ग का पालन करने में मनुष्य तभी सफल हो सकता है जब वह संसार तथा उसकी वस्तुओं यहाँ तक कि शरीर, मन एवं वेदना के अनित्य, क्षणिक एवं मिथ्या होने की बात को सदा याद रखे। सम्यक् स्मृति का पालन करना अत्यन्त कठिन है। मनुष्य को जिन विषयों का ज्ञान प्राप्त हो चुका है, उन्हें सदा स्मरण करते रहना चाहिये। निर्वाण प्राप्त करने वाले व्यक्ति को— शरीर को शरीर, वेदना को वेदना, चित्त को चित्त एवं मानसिक अवस्था का उसी रूप में चिन्तन करना चाहिये। इनमें से किसी के सम्बन्ध में 'यह मैं हूँ', 'यह मेरा है' यह समझना भ्रमात्मक है। यह एक अत्यन्त कठिन काम है, क्योंकि शरीर के सम्बन्ध में बचपन से हमारे मन में अनेक मिथ्या विचार बद्धमूल हो जाते हैं और उनका परित्याग करना काफी कठिन है। प्रायः हम लोग शरीर, चित्त एवं वेदनादि को नित्य एवं सुखमूलक ही समझते हैं और इसी कारण जरा—मरण के बंधन में पड़कर बार—बार दुःख एवं पुनर्जन्म को भोगते हैं। यदि हम इन्हें इनके यथार्थ रूप क्षणिक एवं दुःखात्मक जानकर तदनुरूप आचरण करें तो हमारी इन विषयों में आसक्ति न होने के कारण दुःख नहीं होगा। भगवान् बुद्ध ने कहा है कि शमशान में जाकर के शरीर की नश्वरता को देखा जा सकता है। शमशान में इसकी दुर्गति प्रत्यक्षतः दिखलाई पड़ती है वहाँ यह सड़कर कुत्तों एवं गिद्धों का आहार बनता है इसे

देखकर कौन इसे सुखमूलक कहेगा। यह शरीर अग्नि, जल, पृथ्वी, वायु से बना पिण्ड मात्र है जिसमें माँस, रुधिर, अस्थि, वात, पित्त, कफ, विष्टा आदि भरा है। इन बातों का सतत स्मरण ही सम्यक् स्मृति है। इन सभी बातों का यथार्थ रूप में निरन्तर स्मरण करते रहने के कारण मनुष्य के मन में इनके प्रति विरक्ति उत्पन्न हो जाती है जिससे वह बन्धन में नहीं पड़ता है। सम्यक् स्मृति का पालन साधक को समाधि के योग्य बना देता है, इसीलिये इसे सम्यक् समाधि के लिये आवश्यक माना गया है।

८ सम्यक् समाधि (सम्मा समाधि) — उपरोक्त सातों सोपानों को पार कर जब व्यक्ति अपनी चितवृत्तियों को शुद्ध कर लेता है तब वह सम्यक् समाधि में प्रवेश पाने के योग्य हो जाता है। एकाग्रचित्त होकर साधक धीरे-धीरे निर्वाण की अवस्था को प्राप्त होता है। इस समाधि की भी चार अवस्थाएँ होती हैं। समाधिस्थ भिक्षु क्रोध, आलस्य, पछतावा, सन्देह, उद्धतपन आदि से रहित होकर सत्त्व पर महाकरुणापूर्ण चित्त से विचरण करते हुये उपेक्षावान् रहकर पचस्कन्धों को दुःखद, अनित्य एवं अनात्मरूप समझते हुये तृष्णा का प्रहाण एवं संस्कारों का शमन करके निर्वाण लाभ करता है।

समाधि की चार अवस्थाएँ निम्न हैं—

प्रथमावस्था में साधक अनेक प्रकार के संशयों का स्वयं निराकरण करता है। वितर्क, विचार, प्रीति, सुख व एकाग्रता नामक पाँच ध्यानागो सहित प्रथम ध्यान होता है। इस अवस्था में सिद्धि प्राप्त करने से साधक अपूर्ण आनन्द तथा शान्ति का अनुभव करता है।

द्वितीय अवस्था में साधक के अन्दर सभी संशयों से मुक्त होकर आर्य-सत्यों के प्रति श्रद्धा की भावना का विकास होता है। अध्यात्म सम्प्रसाद, प्रीति, सुख एवं एकाग्रता नाम चार ध्यानागो सहित द्वितीय ध्यान होता है। इस अवस्था में प्रगाढ़ चिन्तन के कारण उसका चित्त अतलस्पर्शी सागर के समान अक्षोभ्य हो जाता है। चित्त में स्थिरता के आ जाने से इस अवस्था में आनन्द तथा शान्ति के साथ-साथ ज्ञान भी रहता है।

तृतीयावस्था में साधक के अन्दर आनन्द एव शान्ति के प्रति उदासीनता का भाव आता है। उपेक्षा, स्मृति, सम्प्रज्ञान, सुख और समाधि से युक्त पाँच ध्यानागो सहित तृतीय ध्यान होता है। इस अवस्था में आनन्द एव शान्ति की चेतना का अभाव हो जाता है, किन्तु उसके साथ ही दैहिक सुख का भाव भी बना रहता है।

चतुर्थावस्था में साधक को किसी भी प्रकार की अनुभूति क्षुब्ध नहीं कर पाती है। चित्त की सभी वृत्तियाँ पूर्णतः निरुद्ध हो जाती हैं। अदुःखासुखावेदना, उपेक्षापारिशुद्धि, स्मृतिपारिशुद्धि और समाधि इन चार ध्यानागो सहित चतुर्थ ध्यान होता है। इस अवस्था में चित्त की साम्यावस्था, दैहिकसुख एव ध्यान के आनन्द का भान समाप्त हो जाता है। यहाँ पर साधक को पूर्णशान्ति, पूर्णविराग एव पूर्ण-निरोध की प्राप्ति होती है। सभी प्रकार के दुःखों से मुक्त होकर वह 'अर्हत्' हो जाता है। वह सभी प्रकार के भयों से रहित होकर सचरण करता हुआ (अकुतोभय सचारी) सबसे निरासक्त होकर मुक्ति या निर्वाण को प्राप्त करता है। यह पूर्ण प्रज्ञा की अवस्था भी है। निर्वाण प्राप्त करने के पश्चात् साधक पूर्णशील, समाधि एव प्रज्ञा तीनों की प्राप्ति में सफल होता है। जिन्हें बौद्ध दर्शन में 'त्रिरत्न' कहकर पारिभाषित किया गया है।

शील, समाधि एवं प्रज्ञा— बुद्ध के चारों आर्य-सत्यो तथा आर्य अष्टांगिक मार्ग का अनुशीलन करने पर हम देखते हैं कि भगवान् बुद्ध का मार्ग उपनिषत्प्रतिपादित मार्ग से पूर्णतया भिन्न नहीं है। हम प्रज्ञा में "ऋते ज्ञानान्मुक्ति" की झलक पाते हैं। शुद्ध ज्ञान तब तक उत्पन्न नहीं हो सकता है, जब तक शरीर उसे धारण करने में सामर्थ्य न हो। ज्ञान की उत्पत्ति होने के लिये शरीर-शुद्धि की नितान्त आवश्यकता है। चूँकि बुद्ध "शील" द्वारा शरीर के शोधन पर बल देते हैं इसलिये बुद्ध उपनिषदों द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं। शील, समाधि एव प्रज्ञा को बौद्ध दर्शन की आधारशिला माना गया है, क्योंकि इनके अभ्यास से तृष्णा का क्षय होता है। बाह्य एव आभ्यन्तर

दोनों तरफ से हमें तृष्णा के पाश ने जकड़ रखा है और इससे छुटकारा पाने के लिये ही भगवान् बुद्ध ने शील, समाधि एवं प्रज्ञा इन तीनों अचारों को माना है।

शील— शील का तात्पर्य समस्त सात्त्विक कर्मों से है। सभी पापों से विरत रहना, बुरे कर्मों की प्रवृत्तियों का नाश करना, सभी बुरे कर्मों को न करना तथा सभी प्रकार की तृष्णाओं का निरोध करना ही 'शील' कहलाता है। तृष्णा एवं समस्त क्लेशों का निरोध हो जाने के पश्चात् शील के आचरण से भिक्षु मोक्ष को प्राप्त करने के लिये प्रयत्न करता है। वह राग-द्वेष एवं मोह को दूर करने वाली प्रथम सीढ़ी (स्रोत आपन्न), इस लोक में पुनः जन्म लेकर निर्वाण लाभ करना (सकृदागामी) की साधना द्वारा आगे बढ़ता हुआ यहाँ न आकर वही से (स्वर्गादि से) ही निर्वाण लाभ (अनागामी) द्वारा अन्तिम एवं चतुर्थ 'अर्हत्व' को प्राप्त करता है।

साधारण रूप से सभी प्रकार के सात्त्विक कर्मों को शील के अन्तर्गत रखा जाता है। साधारण गृहस्थों एवं भिक्षुओं दोनों के लिये कुछ साधारण शीलों का प्रवाधान किया गया है, जिनका पालन करना प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य माना गया है। सत्य, अस्तेय, अहिंसा, नशे का परित्याग एवं ब्रह्मचर्य इन पंचशीलों को बौद्ध दर्शन में माना गया है किन्तु भिक्षुओं के लिये अतिरिक्त पंचशीलों को स्वीकार किया गया है ये हैं— अपराहन, भोजन, माला धारण, संगीत, स्वर्ण—रजत तथा महार्घ शैया का त्याग। भिक्षुओं को इस प्रकार दश शीलों का पालन करना आवश्यक है। दीर्घनिकाय के ३१वें सूत्र 'सिंहालोवादसुत्त' में गृहस्थों के लिये आचार का विस्तृत विवरण मिलता है। त्रिपिटक में दो यानों—समययान एवं विपस्सनायान का विधान है। निर्वाण के लिये समाधिरूपी साधन के द्वारा स्वतन्त्र रूप से अभ्यासी साधक को 'समययानी' कहते हैं समाधि के अभ्यास का अन्तिम फल चित्त की वृत्तियों का प्रत्यक्ष अनुभव है। इसे प्राप्त करने वाला व्यक्ति 'कामसक्खी' कहलाता है।

इस प्रकार शील का तात्पर्य कर्मों से दूर रहना होने के कारण सर्वप्रथम शील को धारण करना जरूरी है। शील से क्लेश एव दुष्कर्म दूर होते हैं। शील को धारण करने से साधक साधुता की ओर प्रथम दो स्थितियों— स्रोतापन्नभाव एव सकृदागामिभाव की ओर अग्रसर होता है। जिनका ऊपर स्रोतआपन्न एव सकृदागामी के रूप में निरूपण किया गया है। अनागामी की अवस्था शील के पश्चात् आती है।

समाधि — सम्यक् समाधि के अर्न्तगत हम समाधि की चार अवस्थाओं का वर्णन कर चुके हैं, किन्तु एक अन्य दृष्टि से समाधि के दो भेद होते हैं।

जो व्यक्ति शील का अभ्यास करता है, उसको अपने मन को नियन्त्रित करना चाहिये। मन की चंचलता पर नियंत्रण पाने के बाद समाधि एव ध्यान का आश्रय लेना चाहिये। समाधि के दो क्रमिक सोपान उपचारसमाधि एव अप्पनासमाधि हैं।

मन सयम हेतु की जाने वाली प्रारम्भिक साधना क्रियाओं को उपचार समाधि कहा जाता है। इस समाधि में सम्पूर्ण एकाग्रता प्राप्त कर लेने के बाद अप्पना समाधि की अवस्था आती है। अप्पना समाधि के तीन चरण माने गये हैं।

प्रथम चरण में साधक को अहारादि सयम के द्वारा मन पर सयम करना होता है। दूषित आहार से शरीर में दूषित विकृतियों का आगमन होता है। अतः साधक को खान-पीने के प्रति आसक्ति का परित्याग करते हुये केवल उतना ही अल्पाहार करना चाहिये, जितना कि शरीर धारण हेतु आवश्यक है इस प्रकार वह शारीरिक क्लेशों एव तत्पश्चात् सासारिक क्लेशों से छूट जाता है।

द्वितीय चरण में साधक शरीर क्षिति, जल, तेजस एव वायु इन चार तत्त्वों से बना है इस पर ध्यान लगाता है। बौद्ध दर्शन में इसे 'चतुर्धातुववस्थानभावना' कहा जाता है।

तृतीय चरण में साधक अपने मन को बौद्ध दर्शन के महान् तत्त्वों भगवान् बुद्ध की महानता, बौद्धसंघ, शील के महत्व, दान(चागानुस्सति), प्रकृति एवं प्रलय (उपसमानुस्सति), मृत्यु के स्वरूप (मरणानुस्सति) पर बारम्बार विचार करने में लगाता है। इसे 'अजुस्सति' कहते हैं।^१

समाधि के साथ-साथ ध्यान का भी विस्तृत विवरण बौद्ध दर्शन में मिलता है। ध्यान की चार अवस्थाएँ होती हैं— प्रथम ध्यान(पथम्मझामम) में दो क्रियाएँ सम्मिलित होती हैं— ध्यान की प्रथम क्रिया में सर्वप्रथम भौतिक वस्तु पर चित्त एकाग्र करने के उपरान्त उसके सम्पूर्ण रूप, नाम, उपादेयता आदि के बारे में चिन्तन किया जाता है। इस प्रकार चिन्तन की एकाग्रता को 'वितक्क' कहते हैं।

ध्यान की दूसरी क्रिया में चित्त उस भौतिक वस्तु के गुण का ध्यान नहीं करता बल्कि सीधे उस पर स्थिर होकर वस्तु के अन्तःस्थल में प्रवेश करता है। इस अवस्था को विचार (स्थिरगति) कहते हैं। ये दोनों क्रियाएँ पोति (चित्त की प्रफुल्लता) एवं सुख (चित्त में विशेष आन्तरिक आनन्द) से सम्बन्धित हैं। प्रथम ध्यान के उदय होने से वासनाओ(कामच्छेदो), द्वेष(व्यापादो), आलस्य व प्रमाद (थीनमिद्रम) तथा अशांति व अविनाश (उद्धच्यकुक्कुचम) एवं संशय (विचिकित्त्वा) के साथ-साथ अविद्या (अविज्जा) का भी नाश हो जाता है।

द्वितीय ध्यान(द्वितीयम् ज्ञानम्) — ध्यान की द्वितीय अवस्था में मन की चंचलता के नष्ट होने से स्थिरता की प्राप्ति होती है जिसको 'एकोदिभावम' के नाम से जाना जाता है। इस अवस्था में चित्त एकाग्र, स्थिर, शान्त व निर्विषय हो जाता है तथा प्रीति, सुख, एकाग्रता व साधना एक साथ संयुक्त होती है।

तृतीय ध्यान (तितोयम् ज्ञानम्) — ध्यान की तृतीय अवस्था में साधक वस्तुओं को देखकर प्रसन्न अथवा अप्रसन्न नहीं होता है, परन्तु उसके हृदय में आन्तरिक आनन्द का

^१ विसुद्धि मग्ग— पृष्ठ १६७—२६४

प्रवाह होता रहता है जिसे 'सुख' कहा जाता है। यहाँ पर साधक को सावधान रहने की आवश्यकता होती है क्योंकि ठीक प्रकार से चित्त वृत्तियों पर नियंत्रण न रख पाने पर वह सुखभोग से नीचे प्रीतिभोग की अवस्था में पहुँच सकता है। इसके दो विशेष गुण सुख एव एकाग्रता हैं। ध्यान की इस अवस्था में उच्चतम सुख की भावना विद्यमान रहती है।^१ इस अवस्था में चित्त को एकाग्र करने के लिये पृथ्वी (मृत्तिका पिण्ड) का प्रयोग करते हैं।

चतुर्थ ध्यान(चतुर्थ्यम् ज्ञानम्) — ध्यान की इस अवस्था में सुख एव दुःख, राग एव द्वेष सभी के समूल नष्ट हो जाने के कारण साधक सभी तत्त्वों के प्रति उदासीन हो जाता है। इस अवस्था में चित्त की समस्त वृत्तियाँ निवृत्त हो जाती हैं। जिसे बौद्ध दार्शनिक 'चेतोविमुक्ति' कहते हैं और साधक को 'अर्हत्' पद की प्राप्ति होती है, जिसके पश्चात् उसे पुनर्जन्म से छुटकारा मिल जाता है और उसके दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है।

प्रज्ञा- शील एव समाधि से प्रज्ञा लाभ होने के कारण अविद्या नष्ट हो जाती है। अभिधर्म कोश^२ में प्रज्ञा के तीन प्रकार — १ श्रुतमयी (आप्तप्रमाणजन्य निश्चय) २ चिन्तामयी (युक्ति से उत्पन्न निश्चय) ३ भावनामयी (समाधिजन्य निश्चय) बताये गये हैं। इनमें से तृतीय प्रकार की प्रज्ञा सर्वश्रेष्ठ मानी गयी है क्योंकि वह समाधिजन्य है। प्रज्ञा प्राप्त कर लेने से साधक को अनेक प्रकार की ऋद्धियाँ प्राप्त होती हैं। राजा अजातशत्रु से श्रामण्य फलो की चर्चा करते हुये भगवान् बुद्ध ने प्रज्ञा से प्राप्त फलो का विवेचन करते हुये बताया है कि प्रज्ञा से ज्ञानदर्शन, ऋद्धियाँ, दिव्यश्रोत, परचित्तज्ञान, पूर्वजन्मस्मरण, दिव्यचक्षु की उपलब्धि होने के पश्चात् दुःखक्षय का ज्ञान हो जाता है। चित्त समस्त प्रकार के अज्ञानरूपी मलो यथा—कर्मविषयभोगेच्छा, जन्मग्रहण करने की इच्छा आदि से हमेशा के लिये मुक्त हो जाता है एव उसे निर्वाण की प्राप्ति होती है।^३

^१ अतिमधुर सुखे सुखपासमिष्यत्तेपितान्तिज्ञाने उपेखको।

— विसुद्धिमग्ग पृष्ठ १६३

^२ अभिधर्मकोश — ६/५

^३ दीघनिकाय — सामञ्जससुत्त पृष्ठ ३०—३२

इस प्रकार नित्य आत्मा को न मानते हुये भी बौद्ध दर्शन में पुनर्जन्म, निर्वाण आदि को स्वीकार किया गया है। साधक भिक्षु अष्टांगिक मार्गों का पालन करके निर्वाण लाभ करता है जिससे उसके दुखों की आत्यन्तिक निवृत्ति होने के साथ ही साथ पुनर्जन्म से भी छुटकारा मिल जाता है। भगवान् बुद्ध की समस्त शिक्षाओं का सार चार आर्य सत्यों, अष्टांगिक मार्ग के साथ-साथ शील, समाधि एवं प्रज्ञा द्वारा भी अभिव्यक्त होता है। अब हम अगले अध्याय में सांख्य एवं योग दर्शन के मोक्ष सम्बन्धी विचारों पर प्रकाश डालेंगे। योग-दर्शन का मोक्ष सम्बन्धी वर्णन तो अद्वितीय है प्रायः सभी भारतीय दर्शनों में (चार्वाक को छोड़कर) योग की उपादेयता को स्वीकार किया गया है।

तृतीय अध्याय

सांख्य एवं योग दर्शन

प्रस्तुत अध्याय में हम सांख्य एवं योग दर्शन के आत्म-तत्त्व का एक साथ विवेचन करेंगे। वस्तुतः सांख्य और योग दर्शन एक ही सिद्धान्त के दो पहलू हैं। सांख्य दर्शन, जहाँ दर्शन के सैद्धान्तिक पक्ष को उजागर करता है, वही योग दर्शन उसके व्यावहारिक पक्ष की पूर्ति करता है। सांख्यदर्शन में तत्त्वमीमासीय समस्याओं पर विचार किया गया है वही योग दर्शन में मानव जीवन के चरमलक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति के लिये विभिन्न साधनों का वर्णन किया गया है, किन्तु यह विभाजन अक्षरक्ष सत्य नहीं है। योग मत यद्यपि व्यवहार को प्रधानता देता है किन्तु वह कोरा व्यावहारिक शास्त्र नहीं है, उसमें सिद्धान्तों का भी स्थान-स्थान पर विवेचन है। यद्यपि कहीं-कहीं पर योग के सिद्धान्त सांख्य से पूर्णतया मेल नहीं खाते हैं, किन्तु फिर भी यह मत वैमिथ्य इतना अधिक नहीं है कि इन दोनों दर्शनों में पारस्परिक आत्मीयता का सम्बन्ध हटाया जा सके।

वस्तुतः सांख्य एवं योग दर्शन में प्रकृति, पुरुष, सृष्टि, प्रलय, महत् अहंकार आदि सभी तत्त्व लगभग एक से हैं, किन्तु योग दर्शन में समाधि में सिद्धि की प्राप्ति के लिये छब्बीसवें तत्त्व के रूप में ईश्वर की सत्ता स्वीकार कर ली गयी है।^१ जो सांख्य से भिन्न है, इसलिये योग दर्शन सेश्वरवादी सांख्य भी कहलाता है। गीता में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि जो सांख्य और योग को एक समान देखता है वही वस्तुओं को यावत् रूप में देखता है।^२

इस प्रकार सांख्य और योग की समता को अक्षुण्ण रखते हुये इनके आत्मतत्त्व का विश्लेषण हम एक ही अध्याय में करेंगे।

^१ समाधि सिद्धिरीश्वर प्रणिधानात्।

— योग सूत्र— २/४५

^२ अ— एक सांख्य च योग च य पश्यति स पश्यति। — गीता ५/५

ब— सांख्ययोगौ पृथग्बाला प्रवदन्ति न पण्डित। — गीता ५/४

सांख्य – द्वैतवादी सांख्य दर्शन का प्रणेता महर्षि कपिल को माना जाता है। महर्षि कपिल के विषय में काफी विवाद है। कुछ पाश्चात्य विद्वान जैसे—मैक्समूलर एव कोलब्रुक आदि उनके अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते किन्तु यहाँ पर उल्लेखनीय है कि पाश्चात्य जगत् के लोग भारत की प्रत्येक अच्छी चीज को पूर्वाग्रह से ग्रसित होकर ही विवेचित करते हैं। महर्षि कपिल 'प्रजापति कर्दम' और मनुपुत्री 'देवहुति' के पुत्र थे। कपिल को विष्णु का अवतार भी माना जाता है।¹ इन्होंने अपनी माता को तत्त्व ज्ञान का उपदेश देकर सांख्यदर्शन का प्रारम्भ किया था। श्रुतियों में कपिल के जन्मते ही ज्ञान पाने की बात स्पष्टतः कही गयी है।² सांख्य दर्शन सबसे प्राचीन दर्शन है क्योंकि उपनिषद् पुराण, महाभारत, गीता एव स्मृतियों आदि में सांख्य के सिद्धान्तों को समाहित किया गया है।

कपिल ने सांख्य का कोई ग्रंथ लिखा अथवा केवल छिटपुट उपदेश दिया था यह आज तक विवादग्रस्त है किन्तु श्री उदयवीर शास्त्री जी ने यह सिद्ध किया है कि कपिल सांख्य दर्शन के प्रणेता एव वास्तविक व्यक्ति थे। वर्तमान 'सांख्य सूत्र' उन्हीं की रचना है जो पहले 'षष्टि तन्त्र' के नाम से प्रसिद्ध थी। कपिल को हिरण्यगर्भ, स्वयम्भू विष्णु, अग्नि आदि नामों से सम्बोधित किया गया है। यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि डा० दास गुप्ता³ का मानना है कि कपिल का सांख्य सेश्वरवादी रहा होगा, किन्तु सभवतः आसुरि ने लोकरुचि को देखते हुये उसे बदलने का प्रयत्न किया, पर आसुरि की एक कारिका को छोड़कर कुछ भी उपलब्ध नहीं होता इसलिये पचशिख ने 'कपिल' के सेश्वरवादी सांख्य को अनीश्वरवाद का रूप रग दिया होगा।

सांख्य साहित्य में महर्षि कपिल की कोई रचना उपलब्ध नहीं है। वर्तमान समय के उपलब्ध ग्रंथों में सांख्यदर्शन की जानकारी का मुख्य स्रोत ईश्वरकृष्ण की

¹ भागवत— ३/२५/१

² ऋषि प्रसूत कपिल यस्तमग्रे ज्ञानैर्विमर्ति जायमान च पश्येत्। — श्वेताश्वतर उपनिषद् ५/२

³ History of Indian Philosophy part -I Page -221

साख्यकारिका ही सबसे प्राचीन है। इसके अतिरिक्त साख्य प्रवचन भाष्य, साख्य तत्त्व कौमुदी एव साख्यतत्त्व विवेचन आदि ग्रंथों से भी साख्यदर्शन की जानकारी प्राप्त होती है।

योग दर्शन -

योग दर्शन पातञ्जल दर्शन के नाम से भी जाना जाता है, क्योंकि महर्षि पतञ्जलि ने अपने कौशल से विविध स्रोतों से प्राप्त योग सामग्री को एकत्र करके योग दर्शन का प्रतिपादन किया था। डा० दास गुप्ता ने पतञ्जलि को योग दर्शन का प्रवर्तक न मानकर सकलनकर्ता माना है। विज्ञानभिक्षु एव वाचस्पति मिश्र ने भी इन विचारों का समर्थन किया है। योग दर्शन का आदि ग्रंथ पतञ्जलि विरचित 'योगसूत्र' है। योग सूत्र चार वर्गों समाधिपाद, साधनापाद, विभूतिपाद एव कैवल्यवाद में विभक्त है। व्यास ने इस पर व्यासभाष्य लिखा है जिस पर वाचस्पति मिश्र ने तत्त्व वैशारदी एव विज्ञान भिक्षु ने योगवार्तिक टीका लिखी है।

योग की महत्ता सभी भारतीय दर्शनों वेद, पुराण, उपनिषदों यहाँ तक कि जैन एव बौद्ध में भी स्वीकार की गयी है। साख्य के सौद्धान्तिक पक्ष को स्वीकार करने के साथ-साथ व्यावहारिक होना योग दर्शन की एक महत्वपूर्ण विशेषता है। साख्य के २५ तत्त्वों के अतिरिक्त व्यावहारिक पक्ष की पूर्ति के लिये योग दर्शन में ईश्वर की सत्ता स्वीकार की गयी है।

द्वैतवादी साख्यदर्शन के प्रणेता महर्षि कपिल उपनिषदों द्वारा प्रमाणित आत्मा व ब्रह्म के ऐक्य का विरोध करते हैं। पुरुष एव प्रकृति को ससार का मूल कारण मानते हुये वे 'आत्मबहुत्वाद' को अंगीकार करते हैं।

साख्य मत प्रकृति एव पुरुष की भिन्नता को स्वीकार करके दोनों के सम्बन्ध से जगत् का अविर्भाव स्वीकार करता है। साख्यदर्शन में प्रकृति को जड एव एक तथा पुरुष को चेतन और अनेक माना गया है। साख्यकारिका के मगलाचरण में ईश्वरकृष्ण ने प्रकृति व पुरुष की स्तुति करते हुये उनकी विशेषताओं को स्पष्ट करते हुये कहा है कि

जो एकाकी, त्रिगुणात्मिका, अनेकविध, व्यक्त रूप से प्रकट होने वाले महत् आदि विकारों को उत्पन्न करने वाली मूल प्रकृति है, उसको हम नमस्कार करते हैं। इसके साथ ही उन्होंने बद्ध एव मुक्त दोनों प्रकार के पुरुषों को भी नमस्कार किया है अर्थात् जो पुरुष प्रकृति से स्वयं को पृथक् न समझकर प्रकृति के धर्मों को अपना समझ बैठते हैं तथा जो प्रकृति को अनात्मवस्तु समझकर उसका त्याग कर देते हैं उन बद्ध एव मुक्त 'विवेकी' पुरुषों को भी हम नमस्कार करते हैं।^१

सांख्यदर्शन के आत्मत्व या पुरुष एव मोक्ष सिद्धान्त का वर्णन करने से पहले प्रकृति की व्याख्या करना आवश्यक है, क्योंकि बिना प्रकृति के स्वरूप का निरूपण किये मोक्ष व आत्मतत्त्व का वर्णन करना कठिन है। प्रकृति शब्द की व्युत्पत्ति 'प्र' और 'कृति' से मिलकर हुयी है 'प्र' का अर्थ है 'प्रकर्ष' और 'कृति' का अर्थ है 'दूसरे तत्त्व का आरम्भ करना' इस प्रकार 'प्रकर्षण करोति इति प्रकृति' अर्थात् प्रकृष्ट रूप से जो सृष्टि का निर्माण करने वाली या जिस कारण से दूसरे तत्त्व की उत्पत्ति होती है, उसे प्रकृति कहते हैं। सारा जड जगत् इसी प्रकृति का व्यक्त रूप होने के कारण सार रूप में प्रकृति के अतिरिक्त कुछ नहीं है। प्रकृति से ही सभी धर्मों की अभिव्यक्ति होती है और इसी में सबका विलयन होता है। यह सभी धर्मों की अव्यक्त सत्ता होने के कारण अपने स्वरूप में 'अव्यक्त' है। यह अन्तिम धर्म है। दिक् और काल को भी प्रकृति का रूप माना गया है। वह दिक् और काल को जन्म देती है, इसलिये उनका स्वतन्त्र सत्ता के रूप में उससे पृथक् अस्तित्व नहीं है।^२

प्रकृति विश्व का मूल कारण है, किन्तु वह स्वयं कारणहीन है, यदि प्रकृति का भी कोई कारण माना जाये तो उस कारण का भी कारण मानना पड़ेगा और इस प्रकार अनवस्था दोष प्रसक्त होगा। यह प्रधान विश्व का प्रथम कारण है। कारण होने के नाते

^१ अजामेका लोहितशुक्लकृष्णा, बह्वी प्रजा सृजमाना नमाम ।

अजा ये ता जुषमाणा भजन्ते, जहत्येना भुक्तमोगा नुमस्तान् ।।- सांख्य कारिका, मंगलाचरण-१

^२ सांख्यकारिका - ३३, सांख्य प्रवचन भाष्य २/१२

विश्व के सभी पदार्थ प्रकृति में अव्यक्त रूप से मौजूद रहते हैं, इसलिये इसे 'अव्यक्त' कहा जाता है। प्रकृति का ज्ञान प्रत्यक्ष से संभव नहीं है, इसका ज्ञान केवल अनुमान के माध्यम से ही संभव है। प्रकृति जड है, क्योंकि यह मूलतः भौतिक पदार्थ है। सर्व-उत्पादक होने के कारण यह प्रकृति कहलाती है। प्रकृति नित्य परिणमनशील है, इसलिये जगत् के समस्त पदार्थों में प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है। प्रकृति अनेक पुरुष भोग्या है चूँकि यह नाना पुरुषों के आश्रित है, अतएव प्रकृति का ही बन्ध एव मोक्ष होता है। पुरुष मात्र साक्षी अथवा दृष्टा है। प्रकृति सुख दुःख मोहात्मक अर्थात् त्रिगुणात्मिका है, किन्तु अचेतन होने के कारण सुख, दुःख एव मोह का अनुभव नहीं कर सकती। यह प्रसव धर्मिणी है, क्योंकि अव्यक्त से बुद्धि(महत् तत्त्व) की उत्पत्ति होती है। जड जगत् प्रकृति के गर्भ से कार्य रूप में अभिव्यक्त होता है तथा प्रलय के समय वह पुनः प्रकृति के गर्भ में विलीन हो जाता है।

सांख्य दर्शन में प्रकृति, उसके २३ विकार तथा एक पुरुष को मिलाकर कुल पच्चीस तत्त्वों को माना गया है। प्रकृति के तेइस विकारों को व्यक्त कहते हैं। प्रकृति कारण होती है और विकृति उसका कार्य है। मूल प्रकृति किसी की विकृति अथवा विकार नहीं है। महत्तत्त्व, अहंकार और पञ्चतन्मात्राएँ ये प्रकृति एव विकृति दोनों हैं।^१ पाँच महाभूत, दस इन्द्रियाँ और मन ये १६ तत्त्व केवल विकृति हैं। ये नये तत्त्वों की उत्पन्न न करने के कारण प्रकृति नहीं कहलाते हैं। महत्तत्त्व अहंकार की प्रकृति और मूल प्रकृति की विकृति है एव अहंकार भी महत्तत्त्व की विकृति और तमोगुण के अधिक प्रकट होने से शब्दस्पर्शादि पञ्चतन्मात्राओं की प्रकृति भी होता है और, यही अहंकार तत्त्व सत्त्व गुण के अधिक होने से श्रोत, त्वक्, अक्षि, रसना एव प्राण इन पाँच ज्ञानेन्द्रियों और वाक्, पाणि, पाद, पायु और उपस्थ इन पाँच कर्मेन्द्रियों और मन की प्रकृति होता है। पुरुष प्रकृति और विकृति कुछ भी नहीं है, वह असङ्ग, निर्गुण और निर्लेप है।^२

^१ महदाद्या प्रकृतिविकृतयः सप्त ॥ - सांख्यकारिका ३

^२ षोऽशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः । - सांख्यकारिका ३

साख्य दर्शन मे व्यक्त एव अव्यक्त मे अन्तर किया गया है। प्रकृति के परिणाम से उद्भूत तत्त्व व्यक्त कहलाते है व्यक्त अनित्य है, वह अब्यापी अर्थात् अपने सम्पूर्ण कारण को व्याप्त न करने वाला है जैसे—प्रकृति महत् तत्त्व को पूरी तरह व्याप्त करती है, किन्तु महत् प्रकृति को व्याप्त नहीं करता। अव्यक्त अहेतुमती है अर्थात् सबका कारण है, किन्तु उसका कोई कारण नहीं है वह कार्य कारण सम्बन्ध से रहित है। व्यक्त प्रकृति हेतुमत् है अर्थात् व्यक्त प्रकृति के पदार्थों मे कार्य—कारण सम्बन्ध है। एक पदार्थ किसी एक का कार्य है तो किसी दूसरे का कारण है उसमे सरूप एव विरूप दोनो प्रकार के परिवर्तन होते रहते है। सभी परिणामो का कोई न कोई कारण अवश्य रहता है। अव्यक्त अविनाशी है, वही प्रकृति से उत्पन्न पदार्थ अर्थात् व्यक्त विनाशी है। अव्यक्त निराकार होने से निरवयव है, जबकि व्यक्त प्रकृति के अलग—अलग अवयव स्पष्टतः परिलाक्षित होते है अतः वह सावयव है। व्यक्त प्रकृति परतन्त्र है क्योंकि तेइस तत्त्वात्मक पदार्थ समुदाय मे प्रत्येक कारण अपने कार्य को उत्पन्न करने के लिये प्रकृति का मुखापेक्षी है जबकि अव्यक्त स्वतन्त्र है, क्योंकि उसे किसी की अपेक्षा नहीं है।^१

यद्यपि व्यक्त एव अव्यक्त मे पर्याप्त वैषम्य है, किन्तु उनमे अनेक समानताये भी पायी जाती है। व्यक्त एव अव्यक्त दोनो सत्त्व, रजस् एव तमस् गुण वाले हैं। व्यक्त और अव्यक्त अलग नहीं है बल्कि ये सभी सम्मिश्रित होकर ही क्रियाशील होते है। प्रकृति एव उसके तत्त्व दोनो सामान्य है। ये दोनो ज्ञान के विषय है, ये अनेक पुरुषो द्वारा ग्रहण योग्य है। व्यक्त और अव्यक्त दोनो अविवेकी है। ये दोनो अचेतन अर्थात् जड है। इसके अतिरिक्त ये दोनो प्रसवधर्मी होने के कारण अपने सदृश या विदृश परिणामो को पैदा करने मे सलग्न रहते हैं।^२ वहीं पुरुष चेतन, गुणो से शून्य, त्रिगुणातीत व विवेकशील है।

^१ साख्यकारिका — १०

^२ साख्यकारिका — ११

प्रकृति तीन गुणों से युक्त है। सत्त्व, रजस् और तमस् गुण से युक्त होने के कारण प्रकृति त्रिगुणात्मक कहलाती है। ये तीनों गुण प्रकृति के धर्म या स्वभाव नहीं इसके स्वरूप ही हैं। प्रकृति या अव्यक्त सत्त्व, रज, तम गुण का आधार नहीं अपितु तादात्म्य है, जैसा कि 'सत्त्वदीनामतद्धर्मत्व तद्रूपत्वात्' इत्यादि साख्य प्रवचन सूत्र तथा एतेगुणा प्रधानशब्दवाच्या भवन्ति' इत्यादि योगभाष्य की पक्ति से स्पष्ट है। साख्य के गुण न्याय के चौबीस गुणों की भाँति द्रव्याश्रित धर्म नहीं अपितु द्रव्यरूप ही हैं, क्योंकि साख्यदर्शन में गुणी एव गुण में भेद नहीं माना गया है पुनः गुण से भिन्न ही गुणी का रूप होता है, किन्तु यहाँ तो सत्त्व, रज एव तम से भिन्न प्रकृति का कोई स्वरूप ही नहीं ये तीनों प्रकृति के स्वरूप ही हैं। ये रस्सी के तीन रेशों के समान आपस में मिलकर पुरुष को बाँधते हैं।

सत्त्व, रज एव तम तीनों गुणों का अलग-२ स्वभाव है। इन तीनों गुणों का स्वरूप एव स्वभाव साख्य-कारिका' में इस प्रकार मिलता है।

सत्त्वगुण — सत्त्वगुण लघु एव प्रकाशात्मक है। ज्ञान में विषय-प्रकाशत्व एव इन्द्रियों में विषयग्राहिता आदि सत्त्वगुण के कारण हैं। सत्त्व का स्वभाव प्रीत्यात्मक है अर्थात् यह आनन्द स्वरूप है। यह अमृतमय व जीवनदाता है। यह श्वेत है तथा यह बुद्धि प्रधान जीवों में पाया जाता है। यह अतिसूक्ष्म है।

रजोगुण — यह गतिशील व उत्तेजक है। जहाँ कहीं भी गति पाई जाती है, वह इसी के कारण है। यह चंचल होता है। सत्त्व व तमस गुण प्रवृत्तिहीन हैं उनमें क्रियाशीलता का अभाव पाया जाता है। रजोगुण के मिलने से ही सत्त्व व तम क्रियाशील होते हैं। इसका रंग लाल है। यह दुःखात्मक है।

तमोगुण — तमोगुण गुरु तथा अवरोधक होता है। गुरु का अर्थ भारी होती है और यह भारी होने के कारण आच्छादक होता है। यह ज्ञान प्राप्ति में बाधक होता है। इसका स्वरूप मोहात्मक है। यह जडता तथा निष्क्रियता उत्पन्न करता है। इसका रंग काला है।

' साख्यकारिका— १३

प्रकृति तथा गुणो मे तद्रूपता है। ये तीनो गुण परस्पर विरोधी होते हुये भी सहयोगी है। इनमे से कोई गुण न तो अकेला रहता है और न अन्य गुणो के सहयोग के बिना कार्य कर सकता है। जिस प्रकार अग्नि, बत्ती और तेल आपस में विरोधी हैं, फिर भी साथ मिलकर प्रकाश उत्पन्न करते है। उसी प्रकार तीनो गुण परस्पर विरोधी होते हुये भी मिलकर कार्य करते है। जब तीनो गुण समभाव मे रहते है तो यह अवस्था प्रकृति कहलाती है, किन्तु गुणो की साम्यावस्था मे क्षोभ उत्पन्न होते ही सृष्टि का द्वार खुल जाता है। प्रकृति अव्यक्त से व्यक्त मे आने लगती है और क्रमश उसकी सूक्ष्मता स्थूलता मे परिणत होती जाती है, अन्त मे यह स्थूलतम जगत् सत्ता मे आ जाता है। साख्य दर्शन मे जहाँ माना गया है कि गुणो मे यह क्षोभ पुरुष के सान्निध्य से उत्पन्न होता है। वही योग के अनुसार इस परिवर्तन की प्रेरणा ईश्वर से मिलती है।¹ साख्य ईश्वर को नही मानता है।

सत्त्व, रज एव तम तीनो गुणो मे एक दूसरे पर आश्रित रहने की अनिवार्यता है इन तीनो गुणो को अपनी सत्ता रखने मात्र के लिये भी अन्य दो की आवश्यकता रहती है। ये तीनो गुण एक दूसरे के अभिभावक, आश्रय बनने वाले, उत्पादक एव सहचारी होते है।

प्रकृति के सबसे प्रथम परिणाम को महत् या बुद्धि की सज्ञा दी जाती है। महत् से अहकार का अविर्भाव होता है, फिर अहकार तीनो गुणो सत्त्व, रजस् एव तमस् मे से प्रत्येक की उत्कृष्टता के कारण तीन भिन्न दशाओ मे परिणत होता है जिससे एक ओर ज्ञानेन्द्रियो, कर्मेन्द्रियो एव मनस् की उत्पत्ति होती है वही दूसरी ओर पचतन्मात्राओ की उत्पत्ति होती है। ये पचतन्मात्राये पुन पचमहाभूतो मे परिणत होती है। यह परिणाम तत्त्वान्तर परिणाम कहलाता है।

¹ योगसूत्र पर भोजवृत्ति— १/२४ भारतीय दर्शन— प्रो० हिरियन्ना २७४ से उद्धृत

इस तत्त्वान्तर परिणाम मे भी हम दो प्रकार देखते है। एक प्रकार वह है जिसमे उन तत्त्वो को रखा जा सकता है, जो स्वयं विकार होते हुये भी अन्य तत्त्वो को उत्पन्न करते है। दूसरा प्रकार वह है जिसमे वे तत्त्व आते है जिनमे तत्त्वान्तरों को उत्पन्न करने की क्षमता नही होती है। दूसरे प्रकार के तत्त्व स्थूलरूप होते है, अतः अपनी विशिष्ट सत्ता मे हमारे सामने स्पष्टतः प्रातिभासित होते है, इसलिये इन्हे 'विशेष' कहा जाता है। द्वितीय प्रकार के विशेष तत्त्वो मे ग्यारह इन्द्रियो तथा पच महाभूत आते है। प्रथम प्रकार के तत्त्वो मे अहकार व पचतन्मात्राये आते है जिन्हे 'अविशेष' कहा जाता है। ये अविशेष प्रकृति के प्रथम विकार महत् तत्त्व मे स्थित रहते है। महत् तत्त्व आद्य होने के कारण प्रथम व्यक्त तत्त्व है। प्रकृति की अवस्था मे सभी विकार अव्यक्तावस्था मे रहते है। प्रकृति —विकृति से पुरुष भिन्न, असंग व निर्लेप होता है।

मूल प्रकृति के अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण उसका ज्ञान होना असम्भव है। इसके अतिरिक्त महत् तत्त्व, अहकार व पचतन्मात्राये भी सूक्ष्म तत्त्व है, इसलिये इनका भी विशद् रूप से ज्ञान होना सम्भव नही है। प्रकृति की परम्परा मे इन्द्रियो या भूतो के समूह मे सोलह विकारों को विशद् रूप से जाना जा सकता है। षोडश विकारों का विशद् रूप से ज्ञान होने पर पुरुष मे भेद ज्ञान अवश्य हो जाता है।

सांख्य दर्शन मे प्रकृति की सत्ता की सिद्धि अनेकविध तर्कों से की गयी है, किन्तु विषयान्तर होने के कारण प्रबन्ध विस्तार के भय से इसकी चर्चा यहाँ सम्भव नही है।

प्रकृति भोग्या है वह भोक्ता पुरुष की अपेक्षा करती है और पुरुष भोग्य प्रकृति की अपेक्षा करता है। पुरुष को अपवर्ग का लाभ करवाने के लिये ही प्रकृति का परिणाम होता है और जिस पुरुष को यह (अपवर्ग) प्राप्त हो जाता है उसके लिये प्रकृति का परिणाम समाप्त हो जाता है।

पुरुष

साख्यकारिकाकार ने स्पष्टतः प्रकृति को अचेतन कहा है, जिससे यह निष्कर्ष निकलता है कि सत्त्वगुण ज्ञानोत्पादन में सहायक होते हुये भी स्वयं चैतन्य नहीं है। इसमें विषय-बोध कराने की क्षमता है, परन्तु यह बोधमय नहीं है अतः प्रकृति को विचारशक्ति, विषय-बोध शक्ति आदि में परिणत होने के लिये चैतन्य की आवश्यकता है। यदि प्रकृति तीनों गुणों की साम्यावस्था है तो इसमें क्षोभ कहीं से आता है। वाचस्पति मिश्र ने गुणों की प्रवृत्तियों का विभाजन करते हुये बताया है कि जब सृष्टि की अवस्था नहीं होती तब गुणों में सदृश परिणाम होता है। सत्त्वगुण सत्त्वरूप से, रजस् रजो रूप से, तथा तमस् तमोरूप से ही परिणाम को प्राप्त होते हैं।^१ तब यहाँ प्रश्न यह उठता है कि तत्त्वान्तर परिणाम का प्रारम्भ कैसे होता है ? पुनः दूसरा प्रश्न यह है कि प्रकृति जिसका परिणाम यह सारा ससार है वह स्वयं अचेतन है और इसलिये उससे अभिव्यक्त जगत् में चेतनता कैसे आती है? उसे पूर्णतया अचेतन होना चाहिये।

इन दोनों प्रश्नों का उत्तर हमें प्रकृति से सर्वथा भिन्न किसी अन्य तत्त्व की सत्ता को स्वीकार करने के लिये मजबूर कर देता है। साथ ही यहाँ यह भी आवश्यक है कि वह तत्त्व चेतन हो और उसकी सत्ता प्रकृति को तत्त्वान्तर परिणाम के लिये विक्षुब्ध करने वाली भी होनी चाहिये, क्योंकि तत्त्वान्तर परिणाम का विश्लेषण करते हुये योगभाष्यकार तथा साख्यतत्त्वकौमुदीकार द्वारा कहा गया है कि— यह बिना किसी प्रयोजन के हो ही नहीं सकता, अतः इस तरह का एक तत्त्व अवश्य है। वह इस तत्त्व को पुरुष का नाम देता है। इस तत्त्व को मिलाकर साख्य-दर्शन में तत्त्वों की साख्या पच्चीस हो जाती है। साख्य एवं योग दर्शन में 'आत्मा' को ही 'पुरुष' कहा गया है।

^१ प्रतिसर्गावस्थाया सत्त्व रजस्तमश्च सदृशपरिणामनि भवति । — साख्यतत्त्व कौमुदी १६

साख्य एव योग दर्शन के अनुसार पुरुष 'चैतन्य स्वरूप' है चैतन्य उसका धर्म नहीं है अपितु वह चैतन्यमय है, क्योंकि चैतन्य का धर्मी पुरुष को मानने से उसे चैतन्य से भिन्न मानना पड़ेगा और भिन्न होने से उसमें जडत्व की संभावना होने लगेगी इसलिये चैतन्य आत्मा का गुण न होकर स्वभाव है। जागृत, स्वप्न एव सुषुप्ति तीनों अवस्थाओं में चैतन्य पुरुष में विद्यमान रहता है।

पुरुष गुणों से शून्य होने के कारण निर्गुण है। इसमें सत्त्व, रज व तमोगुण का अभाव पाया जाता है, इसलिये इसे त्रिगुणातीत कहा गया है। चूँकि पुरुष को चलाने वाला या उसमें क्रिया उत्पन्न करने वाला रजोगुण इसमें नहीं है, इसलिये यह निष्क्रिय है।

पुरुष अहेतुमान् है अर्थात् यह कार्य-कारण मुक्त है, इसलिये पुरुष न तो प्रकृति है न विकृति।¹ वह नित्य तथा सर्वव्यापी है, व्यापक होने से ही यह सिद्ध होता है कि इसमें क्रिया नहीं होती इसलिये भी यह निष्क्रिय है।

पुरुष अपरिणामी है क्योंकि परिणाम है एक धर्म का त्याग और दूसरे का ग्रहण। चूँकि पुरुष का कोई धर्म ही नहीं है अतः किसी से विलग होने या संयुक्त होने का प्रश्न ही नहीं आता। आत्मा सर्वदा एक रूप है इसी से उसे कूटस्थ नित्य कहा जाता है और इसीलिये पुरुष नित्य शुद्ध भी है अर्थात् सुख-दुःख और मोह आदि जो प्रकृति के प्रत्येक परिणाम को आच्छादित किये हुये हैं इसका कभी स्पर्श भी नहीं कर पाते। पुरुष पाप-पुण्यों से सर्वथा शून्य होने के कारण शुद्ध है।

पुरुष उदासीन होने के कारण तटस्थ है। पुरुष निष्क्रिय अकर्ता है इसलिये उसमें इच्छा, सकल्प, द्वेष आदि का अभाव पाया जाता है। वह दिक् एव काल की सीमा के बाहर है। चूँकि आत्मा विषय सुख आदि को तथा इनके कारण पुण्य आदि कर्मों को नहीं करता है इसलिये वह अकर्ता है उसमें तिनके को भी टेढ़ा करने की सामर्थ्य नहीं है ऐसा करने वाली तो प्रकृति ही है। पुरुष अप्रसवधर्मी है, क्योंकि वह किसी को जन्म नहीं देता।

¹ साख्यकारिका - ३

पुरुष की सत्ता स्वयसिद्ध या सशयरहित है, क्योंकि आत्मा का खण्डन करना, स्वय का खण्डन करना है। इसके अस्तित्व के खण्डन में भी इसकी सिद्धि हो जाती है अर्थात् जो खण्डन कर रहा है वही चेतन आत्मा है, वह स्वय प्रकाश है।

पुरुष को साख्य दर्शन में साक्षी एव द्रष्टा माना गया है। चूँकि पुरुष चैतन्य स्वरूप है इसलिये वे वह सदैव ज्ञाता होने के कारण ज्ञान का विषय नहीं है। पुरुष अचेतन प्रकृति के सभी कार्यों को देखता है। वह विषयो का ग्रहण करने में समर्थ है। अचेतन द्वारा विषयो का ग्रहण संभव नहीं है, इसलिये प्रकृति विषय मात्र है जबकि उसका द्रष्टा पुरुष है।

पुरुष असंग है, वह निर्लिप्त रहता है। यद्यपि बुद्धि एव पुरुष का संयोग होता है, किन्तु यह संयोग पुरुष की असंगता को क्षति नहीं पहुँचाता। जिस प्रकार कमल पत्र जल में मग्न होते हुये भी निर्लिप्त रहता है उसी प्रकार पुरुष भी निर्लिप्त है। पुरुष शरीर से भिन्न है। शरीर भौतिक है, जबकि आत्मा अभौतिक है। यह इन्द्रियो से भी भिन्न है, क्योंकि इन्द्रियों अनुभव के साधन हैं जबकि पुरुष अनुभव के परे है।

पुरुष अलिंग है, लिंग उस तत्त्व को कहते हैं जिसका किसी अन्य में लय हो जाता है, इस अर्थ में पुरुष लिंग नहीं है, क्योंकि उसका लय संभव नहीं है। चूँकि पुरुष किसी अन्य सत्ता को सिद्ध करने का साधन नहीं है इसलिये भी वह अलिंग कहलाता है।

पुरुष विभु एव निरवयव है, पुरुष उसका कोई भी अवयव नहीं है, वह पूर्णरूपेण अवयवहीन है। पुरुष भोक्ता है, किन्तु वह विषयो को साक्षात् नहीं भोगता अपितु सुख दुखादि इन्द्रियो की सहायता से बुद्धि में प्रातिभासित होते हैं। बुद्धि ऐसा पारदर्शी दर्पण है, जिसमें दोनों तरफ प्रतिबिम्ब दिखलाई पड़ता है एक ओर इसमें चेतना शक्ति और दूसरी ओर बाह्यजगत् प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धि में चेतनशक्ति के प्रतिबिम्बित होने से पुरुष अपने आपको बुद्धि से अभिन्न समझकर स्वयं को 'मैं सुखी हूँ', 'मैं दुखी हूँ' आदि मानकर भोक्ता

समझ बैठता है।^१ महर्षि पतजलि ने भी कहा है कि पुरुष तो सर्वत शुद्ध है, वह बौद्ध-बुद्धि सम्बन्धी प्रत्यय अर्थात् ज्ञानवृत्ति को देखता है। उस बुद्धि सम्बन्धी प्रत्यय को देखने के कारण ही वह अतदात्मक अर्थात् ज्ञातृत्वादि धर्मों से शून्य होकर भी तदात्मक अर्थात् बुद्ध्यात्मक ज्ञाता आदि के रूप से प्रातिभासित होने लगता है। बुद्धि स्वयं अचेतन है, परन्तु पुरुष की चैतन्यशक्ति का सन्निधान होने से चेतनावाली मालूम होने लगती है।^२ दुःख का मूल पुरुष और बुद्धि का परस्पर सम्बन्ध है। जब तक यह सम्बन्ध रहेगा तबतक दुःख का नाश असंभव है। जब पच्चीस तत्त्वों का ज्ञान हो जाता है तो मनुष्य की मुक्ति निश्चित है।

इस प्रकार उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि सांख्य दर्शन में पुरुष या आत्मा विशुद्ध चैतन्य स्वरूप, शरीर, इन्द्रिय, मन बुद्धि आदि से विलक्षण, स्वप्रकाश, निरवयव, उदासीन, असंग, निष्क्रिय, साक्षी, अलिङ्ग, निर्गुण, अकर्ता व दृष्टा है।^३

सांख्यकारिका में हमें पुरुष के दो रूप का आभास होता है। ईश्वरकृष्ण ने पुरुष को सभी कर्मों के कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व के प्रति उदासीन बतलाकर उसके दृष्टा होने का समर्थन किया है उन्होंने एक तरफ दसवीं व ग्यारहवीं कारिका में जहाँ पुरुष को एक व सर्वव्यापी माना है। वहीं अठारहवीं कारिका^४ में पुरुष के बहुत्व को सिद्ध करने का प्रयास किया है। पुरुष बहुत्ववादका प्रतिपादन उन्होंने निम्न तर्कों के आधार पर किया है।

^१ "बुद्धि दर्पणे पुरुष प्रतिबिम्बसक्रान्तिरेव बुद्धि प्रतिसवेदित्वं पुंस तथा च दृशिच्छायापन्ना बुद्ध्याससृष्टा शब्दादयो भवन्ति दृश्या इत्यर्थः ।।

— योगसूत्रतत्त्व वैशारदी २/२० हरिभद्रसूरि पर महेन्द्र जैन की टीका

^२ "शुद्धोऽपि पुरुष प्रत्यय बौद्धमनुपश्यति, तमनुपश्यन् तदात्मापि तदात्मक इव प्रतिभासते ।"

— योगभाष्य २/२०

^३ अ— तस्माच्च विपर्ययात्सिद्ध साक्षित्वमस्य पुरुषस्य ।

कैवल्यमाध्यस्थ्य द्रष्टृत्वमकर्तृभावश्च ।।

—सांख्यकारिका १९

ब— तस्मात् तत्सयोगादचेतन चेतनावदिव लिङ्गम् ।

गुणकर्तृत्वे च तथा कर्तव्यं भवत्युदासीन ।।

—वही २०

स— त्रिगुणमविवेकि विषय सामान्यमचेतनमसवधर्मि ।

व्यक्त तथा प्रधानम्, तद्विपरीतस्तथा च पुमान् ।।

—वही ११

^४ जन्ममरणकरणानां प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च ।

पुरुषबहुत्व सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ।।"

—वही १८

उस पुरुष के प्रति मोक्ष रूप प्रयोजन को सिद्ध करके भी अन्य पुरुषों को मोक्षारूढ कराने के लिये तत्पर रहती है। अतः यदि पुरुष एक होता तो एक के विवेक ज्ञान से सबको विवेक ज्ञान हो जाता और सभी मोक्षापन्न हो जाते। परन्तु ऐसा नहीं होता है पतञ्जलिसूत्र^१ से भी पुरुष बहुत्व की सिद्धि होती है।

इस प्रकार साख्य दर्शन में पुरुष बहुत्व का प्रतिपादन किया गया है तब यहाँ यह प्रश्न उठता है कि साख्य दर्शन में पुरुष के स्वरूप के विषय में विरोधात्मक बातों का समाधान किस प्रकार हो सकता है? यहाँ पर पुरुष की उपर्युक्त विशेषताओं को देखने से यह स्पष्ट है कि जिस पुरुष की ऊपर चर्चा की गयी है वह सदैव त्रिगुणात्मक अर्थात् तीनों गुणों से युक्त है इसलिये वह बद्ध पुरुष है। इसके अतिरिक्त दूसरा पुरुष जो त्रिगुणों से शून्य है तथा जिसे 'ज्ञ' कहा गया है दोनों के स्वरूप में स्पष्ट भेद परिलक्षित होता है। अतः यहाँ पर यह कहा जा सकता है कि साख्य दर्शन में पुरुष के दो भेद बद्ध एवं मुक्त माने गये हैं। मुक्त पुरुष को 'ज्ञ' कहा गया है जो एक सर्वव्यापी, त्रिगुणातीत व निर्लिप्त है। वही बद्ध पुरुष त्रिगुणों से युक्त, प्रति शरीर भिन्न एवं कर्म भोगादि में लिप्त है, इसी बद्ध पुरुष को मोक्ष की प्राप्ति होती है। इस बद्ध पुरुष का ज्ञान अनुमान के द्वारा होता है। तब यह प्रश्न उपस्थित होता है कि 'ज्ञ' का ज्ञान किस प्रकार संभव है ? इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि 'ज्ञ' को आगमगम्य माना गया है। यद्यपि इसका प्रतिपादन करने वाली कोई कारिका नहीं है, किन्तु ईश्वरकृष्ण ने प्रत्यक्ष, अनुमान एवं आगम को प्रमेय की सिद्धि के लिये प्रमाण माना है। साख्य के व्यक्त एवं अव्यक्त तत्त्वों का ज्ञान तो प्रत्यक्ष एवं अनुमान के द्वारा ही हो जाता है, इसलिये 'ज्ञ' के प्रमाण के लिये ही कारिकाकार ने आगम को प्रमाण के रूप में मान्यता प्रदान की है। अतः 'ज्ञ' आगम्यगम्य है। डा० उमेश मिश्र का मानना है कि सोलहवीं एवं सत्राहवीं कारिका के मध्य कोई ऐसी कारिका रही होगी जिसमें 'ज्ञ' का

^१ कृतार्थं प्रति नष्टमप्यनष्ट तदन्यसाधारणत्वात्।

तथा बद्ध पुरुष का सम्बन्ध स्पष्ट किया गया होगा, किन्तु यह कारिका नष्ट हो गयी है।^१ परन्तु लुप्तकारिका का प्रश्न गलत है, क्योंकि साख्य के टीकाकार वाचस्पति मिश्र आदि ने 'ज्ञ' बद्ध एव मुक्त पुरुष के भेद को स्पष्ट नहीं किया है।

पुरुष के अस्तित्व के प्रमाण — जिस प्रकार प्रकृति की सत्ता सिद्ध करने के लिये साख्य विचारको ने प्रौढ प्रमाण दिये हैं वैसे ही पुरुष की सत्ता को भी प्रमाणित किया है। ईश्वरकृष्ण पुरुष के अस्तित्व के सम्बन्ध में सत्राहवीं कारिका में प्रमाण देते हैं।^२

संघातपरार्थत्वात्— अव्यक्त और व्यक्त आदि संघात रूप होने से परोपकारक है इसलिये ये दूसरों के उपभोग के लिये होते हैं। ये स्वयं अपना उपभोग नहीं करते, इनका विद्यमान होना ही इनके किसी उपभोक्ता के होने की सूचना देता है। जैसे—कुर्सी, पलंग आदि बैठने वालों के लिये हैं। कुर्सी को देखकर बैठने वाले का अनुमान किया जाता है। इसी प्रकार इन तत्त्वों को देखकर इनके उपभोग करने वाले पुरुष का अनुमान किया जाता है। पुरुष कारण के लिये ही प्रकृति, महदादिक आदि सब संघात हैं।

त्रिगुणाविपर्ययात् — यदि हम इन संघातों का प्रयोजन किसी अन्य संघात वाले के लिये मानें तो उस संघात का भी प्रयोजन किसी और के लिये मानना पड़ेगा इस प्रकार अनवस्था दोष की उत्पत्ति होगी। इसलिये त्रिगुणात्मक प्रकृति से नितान्त भिन्न किसी अन्य तत्त्व को मानना पड़ेगा जो त्रिगुणातीत हो यही तत्त्व पुरुष है। चूँकि गुण सुख—दुःख स्वभाव वाले हैं अतः इनका भोक्ता कोई ऐसा है जो सुख—दुःख से भिन्न स्वभाव वाला हो। फलस्वरूप त्रिगुणों से भिन्न स्वभाव वाले पुरुष की सत्ता सिद्ध है।

अधिष्ठानात् — सुखात्मक, दुःखात्मक एवं मोहात्मक जितने भी पदार्थ हैं उनका कोई न कोई अधिष्ठाता दृष्टिगत होता है, इसलिये बुद्धि अहंकार आदि संघात का भी कोई

^१ भारतीय दर्शन — डा० उमेश मिश्र पृष्ठ २६८ से उद्धृत।

^२ “संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणदिविपर्ययादधिष्ठानात्।

पुरुषोऽस्ति भोक्तृभावात् कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च।।” — साख्यकारिका — १७

अधिष्ठाता होना चाहिये। जिस प्रकार रथ का अधिष्ठाता सारथी है, ठीक उसी प्रकार प्रकृति के उपभोग सघात का अधिष्ठाता पुरुष है। त्रिगुणात्मक प्रकृति एवं उसके विकार जड होने के कारण ही किसी पुरुष के द्वारा प्रेरित होकर अपनी सृष्टि क्रिया का उत्पादन करते हैं। वे बिना पुरुष की सहायता के सृष्टि नहीं कर सकते। अतः वह अधिष्ठाता पुरुष ही है।

भोक्तृभावात् — त्रिगुणात्मक वस्तुओं के लिये भोक्ता अपेक्षित होने से भी पुरुष की सत्ता सिद्ध होती है। भोक्ता का अर्थ है सुख, दुःख एवं मोहरूप वस्तुओं का भोग करने वाला। यह भोक्ता चेतन ही हो सकता है। चूँकि प्रकृति भोग्या है, इसलिये भोक्ता की अनुपस्थिति में भोग्या प्रकृति का कोई अर्थ नहीं है अतः इस प्रकृति का भोक्ता पुरुष या जीवात्मा है।

कैवल्यार्थ प्रवृत्तेश्च — ससार में पुरुष दुःखों के अनवरत चक्र से मुक्ति प्राप्त करने की चेष्टा करते हैं। कैवल्य जिसे शास्त्र एवं दिव्य-दृष्टि महर्षि त्रिविध दुःख की सार्वकालिक निवृत्ति के रूप में स्वीकार करते हैं वह बुद्धि इत्यादि के विषय में असंभव है, क्योंकि दुःख इत्यादि तो इनका स्वरूप ही है। फिर ये अपने स्वरूप से वियुक्त या पृथक् कैसे किये जा सकते हैं? किन्तु बुद्धि इत्यादि से भिन्न कोई तत्त्व, जिसका स्वरूप दुःख इत्यादि नहीं है इससे पृथक् किया जा सकता है। इसलिये शास्त्र में एवं महर्षियों ने कैवल्य के लिये प्रवृत्ति होने से भी सुख दुःखात्मक तत्त्वों से भिन्न पुरुष की पृथक् सत्ता सिद्ध की है। अतः यदि हम चेतन पुरुष न मानें तो मोक्ष निरर्थक हो जाता है। अतः मोक्ष की प्राप्ति में प्रवृत्त होने वाला साधक पुरुष ही है।

इस प्रकार उपर्युक्त सिद्धान्तों के द्वारा सांख्यदर्शन में पुरुष की सत्ता को सिद्ध किया गया है। अब पुरुष व प्रकृति के विवेचन के बाद हम इनमें किस प्रकार सम्बन्ध स्थापित होता है इसे विवेचित करेंगे।

पुरुष एवं प्रकृति का सम्बन्ध

पुरुष एवं प्रकृति को मानने के कारण ही सांख्य दर्शन द्वैतवादी है। द्वैतवादी दर्शन की सबसे बड़ी समस्या यह है कि इन दोनों तत्त्वों के बीच सम्बन्ध का निरूपण किस प्रकार है? उपरोक्त विवरण से स्पष्ट है कि प्रकृति व पुरुष दोनों में अन्धकार व प्रकाश की भाँति अन्तर है। तब यह प्रश्न उठता है कि इन दो विरोधी तत्त्वों में संयोग कैसे संभव है? प्रकृति जड़ है जबकि पुरुष चेतन है। प्रकृति विषय है और पुरुष विषयी है। प्रकृति त्रिगुणात्मिका है और पुरुष निर्गुण है। प्रकृति एक है, पुरुष अनेक है प्रकृति सक्रिय है और पुरुष निष्क्रिय है। प्रकृति भोग्या है, पुरुष भोक्ता है। प्रकृति बन्धन का कारण है जबकि पुरुष मुक्त है। अतः ये दो निरपेक्ष तत्त्व आपस में किस प्रकार सम्बन्ध स्थापित करते हैं ? इतना ही नहीं हम देखते हैं कि हममें जो चेतन तत्त्व है, वह अचेतन शरीर के साथ ही नहीं बल्कि सम्पूर्ण अचेतन विश्व के साथ बड़ा ही सामञ्जस्य पूर्ण व्यवहार कर रहा है। इसके अतिरिक्त यह चेतन तत्त्व शरीरादि के सुख दुःख को अपना समझने लगता है तब प्रश्न यह उठता है कि इन दो सर्वथा विरोधी धर्म वाले तत्त्वों में साम्य बुद्धि कैसे आती है?

दूसरी तरफ संयोग की व्याख्या करने पर हम देखते हैं कि दो विभु पदार्थों का संयोग नहीं होता, क्योंकि संयोग या तो दो चल पदार्थों का होता है या एक चल और एक अचल पदार्थ का होता है, किन्तु दोनों अचल पदार्थ संयोग नहीं कर सकते। विभुओं का चल होना सोचा ही नहीं जा सकता है लेकिन विभुओं का स्वाभाविक संयोग अवश्य हो सकता है किन्तु उसे भी यहाँ नहीं माना जा सकता क्योंकि उस अवस्था में पुरुष और प्रकृति दोनों के नित्य होने के कारण संयोग नित्य हो जायेगा और सांख्य दर्शन में स्पष्टतः कहा गया है कि पुरुष और प्रकृति का संयोग ही बन्धन है और संयोग-नाश ही मोक्ष है अतः मोक्ष की संभावना भी जाती रहेगी। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रकृति व पुरुष का यह संयोग वास्तविक नहीं है और इस संयोग का कोई विशेष प्रयोजन है।

साख्यकारिका मे ईश्वरकृष्ण ने स्पष्ट रूप से ईश्वर की सत्ता नहीं मानी है। पुरुष के सान्निध्य से ही सृष्टि प्रक्रिया प्रारम्भ होती है। प्रकृति और पुरुष का सयोग अध और पगु सयोग की भौति है। जिस प्रकार एक अधा व एक लगडा व्यक्ति जगल मे रास्ता भटक जाने के बाद एक दूसरे की मदद से जगल पार कर लेते है उसी प्रकार प्रकृति पुरुष की मदद से सृष्टि का प्रारम्भ करती है। यह सयोग मे कोई साधारण सयोग नहीं होता, जैसे दो भौतिक द्रव्यो रथ और घोडे मे सयोग होता है, अपितु यह सयोग एक विशेष प्रकार का होता है। प्रकृति दर्शनार्थ पुरुष की अपेक्षा करती है और पुरुष कैवल्यार्थ अपना स्वरूप पहचानने के लिये प्रकृति की सहायता लेता है।¹

तब यहाँ यह शका उपस्थित होती है कि ये दो विरोधी तथा स्वतन्त्र तत्त्व आपस मे किस प्रकार मिलते है। साख्य दर्शन मे इसका समाधान करते हुये कहा गया है कि प्रकृति एव पुरुष मे वास्तविक सयोग नहीं होता है बल्कि पुरुष के सान्निध्यमात्र से प्रकृति की साम्यावस्था भग होती है और सृष्टि की प्रक्रिया प्रारम्भ हो जाती है।

परन्तु यहाँ यह समस्या उत्पन्न होती है कि पुरुष निष्क्रिय होने के कारण सर्वदा प्रकृति के साथ रहेगा और जिससे सर्वदा विकास की प्रक्रिया होती रहेगी और प्रलय की व्याख्या करना कठिन हो जायेगा और विकास का कोई भी अर्थ नहीं रह जायेगा। प्रकृति की साम्यावस्था तथा तीनों गुणों की कल्पना बेकार है।

इसका निराकरण करते हुये साख्य दर्शन मे कहा गया है कि प्रकृति एव पुरुष का वास्तविक सयोग नहीं होता बल्कि यहाँ पर सयोग का आभास होता है। यह सयोग प्रतिबिम्बात्मक है। यह सयोग पुरुष और प्रकृति का न होकर पुरुष और प्रकृति के प्रथम विकार बुद्धि का है जो कि प्रकृति से कार्य-कारण सम्बन्ध के द्वारा सम्बन्धित है, अतएव बुद्धि पारदर्शी दर्पण की भौति है जो बिम्बों का ग्रहण करती है। बुद्धि मे चेतनाशक्ति के

¹पुरुषस्य दर्शनार्थ कैवल्यार्थ तथा प्रधानस्य ।
पङ्कदन्धवदुमयोरपि सयोगस्तत्कृत सर्ग ॥

प्रतिबिम्बित होने से पुरुष अपने आपको बुद्धि से अभिन्न समझ लेता है। जिस प्रकार स्वच्छ जल में प्रतिबिम्बित चन्द्रमा निष्कम्प होते हुये भी जल में प्रतिबिम्बित होने के कारण जल के कम्पन से स्वयं में कम्पन से युक्त होने का मिथ्याभिमान करने लगता है। उसी प्रकार निर्मल पुरुष भी बुद्धि में प्रतिबिम्बित होने के कारण प्रकृति के धर्मों का मिथ्याभिमान करने लगता है और बुद्धि भी पुरुष की चैतन्यशक्ति का सन्निधान होने से चेतनावली मालुम होने लगती है। इस तादात्म्य से बुद्धि की वृत्तियाँ पुरुष की सी प्रातिभासित होने लगती हैं और पुरुष बुद्धि के रूप वाला हो जाता है। इस प्रकार इस सयोग से अचेतन बुद्धि चेतनवती सी तथा पुरुष कर्ता व भोक्ता सा हो जाता है।

इस प्रकार पुरुष और प्रकृति का सयोग परस्परापेक्षा प्रयुक्त होता है प्रकृति भोग्या होने के कारण भोक्ता पुरुष की अपेक्षा करती है और पुरुष भोग्य प्रकृति की अपेक्षा करता है अतः परस्परापेक्षा से दोनों का सयोग होता है, जिससे सृष्टि का बिस्तार होता है।

मोक्ष की अवधारणा –

सांख्य दर्शन भारतीय परम्परा की मान्यताओं के अनुरूप ही बधन और मोक्ष की व्याख्या करता है और मुक्ति प्राप्त करने के उपायों का वर्णन करता है। सांख्य का मोक्ष सिद्धान्त बड़ा ही क्रांतिकारी है। मोक्ष की अवस्था में पुरुष को किसी बाह्य वस्तु या लोक की प्राप्ति नहीं होती अपितु वह उसकी अपने स्वरूप में अवस्थिति है, जो प्रकृति व पुरुष में विवेक ज्ञान के द्वारा प्राप्त होती है इसी से इसे विवेकख्याति या 'सत्त्वपुरुषान्यताख्याति' कहा गया है। सांख्य ससार को दुःखमय मानता है उसने ससार को त्रिविध दुःखों से युक्त माना है—

आध्यात्मिक – दुःख वे दुःख हैं, जो मनुष्य के अपने शरीर एवं मन से उत्पन्न होते हैं जैसे—भूख, सिरदर्द, क्रोध, द्वेष एवं भय। यह दुःख शारीरिक व मानसिक दो प्रकार का होता है। वात, पित्त और कफ त्रिदोषों की विषयिता से उत्पन्न दुःख शारीरिक व काम, क्रोध, लोभ, मोह व ईर्ष्या आदि से उत्पन्न दुःख मानसिक दुःख कहलाते हैं।

आधिभौतिक – बाह्य पदार्थों के प्रभाव से उत्पन्न होने वाले दुःख आधिभौतिक दुःख कहलाते हैं। जैसे—तीर का लगना, काँटे की चुभन सर्प दश आदि आधिभौतिक दुःख हैं।

आधिदैविक – जिन दुःखों की उत्पत्ति बाह्य और अलौकिक कारणों से होती है। वे आधिदैविक दुःख कहलाते हैं। जैसे —सदी—गर्मी से मिलने वाला दुःख एव भूत—प्रेत से मिलने वाला दुःख।

सांख्य दर्शन में इन्हीं त्रिविध दुःखों को बन्धन का कारण माना गया है अतः दुःख के अभिघातक(विनाशक) कारण को जानने की इच्छा करनी चाहिये।¹ जिससे अपवर्ग की प्राप्ति हो सके। सांख्य दर्शन में जहाँ अपवर्ग की प्राप्ति आत्मज्ञान से ही संभव मानी गयी है, वही योग दर्शन में मोक्ष प्राप्ति का साधन योगाभ्यास को माना गया है। सांख्य की मान्यता है कि बन्धन का कारण अज्ञान है। पुरुष अपने वास्तविक स्वरूप कि वह शुद्ध चैतन्य सत्ता है को भूल जाता है। वस्तुतः पुरुष तो इन दुःखों के प्रभावों से मुक्त है इनकी अनुभूति बुद्धि को होती है, किन्तु अज्ञान के कारण आत्मा बुद्धि से अपना पार्थक्य नहीं समझता तथा स्वयं को सुखी-दुखी महसूस करने लगता है। वह अपने नित्य शुद्ध स्वरूप को भूलकर अपने को इन्द्रिय, शरीर व मन समझने लगता है। बुद्धि में प्रकाशित अपने प्रतिबिम्ब से तादात्म्य स्थापित करने के कारण आत्मा अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य के रूप में अर्थात् जीव के रूप में प्रतीत होने लगता है यही पुरुष का अज्ञान है और यही उसके बन्धन का कारण है।

सांख्य बन्धन को और अधिक स्पष्ट करते हुये इसे तीन भागों में विभाजित करता है। बन्धन का यह विभाजन उन उपास्य पदार्थों के आधार पर है जिनके साथ पुरुष का दोष पूर्ण तादात्म्य हो जाता है।

प्राकृतिक बन्ध- जो लोग प्रकृति को पुरुष समझकर पूजा करते हैं। वे प्राकृतिक बन्ध में हैं।

¹ दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ

— सांख्यकारिका—१

विकासात्मक बन्ध — जो प्रकृति के विविध विकारो यथा पच महाभूतो, ज्ञानेन्द्रियो इत्यादि को पुरुष समझकर पूजते हैं, वे विकासात्मक बन्ध में हैं।

व्यक्तिगत बन्ध — जो लोग यज्ञ करते हैं, दान देते हैं क्योंकि वे व्यक्तिगत ईश्वर की सत्ता में विश्वास करते हैं। इसलिये वे व्यक्तिगत बन्ध में हैं।

योगदर्शन में चतुर्व्यूह प्रसंग के अन्तर्गत बन्धन व मोक्ष का वर्णन किया गया है। यह चतुर्व्यूह ही योग दर्शन का सार है जिसे योग में निम्न प्रकार परिभाषित किया गया है।

हेय — ससार में सबसे हेय और अप्रिय वस्तु दुःख है। इन दुःखों के प्रति हेय-बुद्धि रखनी चाहिये जो द्वेष के कारण को नष्ट कर सके। मनुष्य को अतीत दुःख, वर्तमान दुःख और अनागत दुःख में से केवल अनागत दुःख के प्रति ही द्वेष भाव रखना चाहिये^१ क्योंकि उसी पर विजय प्राप्त की जा सकती है। अतीत दुःख व वर्तमान दुःख के सम्मुख मनुष्य असहाय और पराजित है।

हेय-हेतु — जड बुद्धि एवं चैतन्य पुरुष का संयोग ही हेय का मूल कारण है।^२ अविद्या मूलक इस संयोग के कारण ही पुरुष व जड बुद्धि अपने को एक दूसरे से अभिन्न समझकर व्यवहार करने लगते हैं।

हान — 'हान' व्यूह में यह बताया गया है कि सासारिक दुःखों से किस प्रकार मुक्ति संभव है। अविद्या को नष्ट करना ही 'हान' है। अविद्या के पूर्णतः नष्ट हो जाने पर पुरुष व बुद्धि का पुनः संयोग नहीं स्थापित होता है।^३

हानोपाय — इस व्यूह में हान का उपाय क्या है अर्थात् अविद्या का पूर्णतया नाश किस प्रकार संभव है यह बताया गया है। अविद्या का पूर्णतया नाश 'अविलुप्त विवेक ख्याति' से ही संभव है। प्रकृति एवं पुरुष के भेद का ज्ञान होना ही अविद्या के विनाश हेतु आवश्यक है।^४

^१ हेय दुःखमनागतम्

— योगसूत्र २/१६

^२ दृष्टदृश्ययोः संयोगो हेयहेतुः।

— योगसूत्र २/१७

^३ तदभावात् संयोगाभावो हानं तद्दृशे कैवल्यम्।

— योगसूत्र २/२५

^४ विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः।

— योगसूत्र २/२६

साख्य एव योग दर्शन के अनुसार बधन वास्तविक नहीं है। वस्तुतः पुरुष नित्य मुक्त है। पुरुष के स्वरूप का अभाव बधन है और स्वरूप का ज्ञान मोक्ष है। पुरुष को अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान तभी होता है जब वह अचेतन प्रकृति तथा अन्तःकरणों से स्वयं को भिन्न मान लेता है। यह पुरुष एव प्रकृति के भेद का ज्ञान ही 'विवेकज्ञान' है। यही मोक्ष का कारण है।

साख्य दर्शन के अनुसार 'व्यक्त', 'अव्यक्त' एव 'ज्ञ' इन तीनों तत्त्वों को सम्यक् रूप से जान लेने पर दुःखत्रय से सदा के लिये निवृत्ति हो जाती है। इन तीनों तत्त्वों का ज्ञान कराकर मोक्ष अथवा कैवल्य की प्राप्ति कराना ही साख्य दर्शन का उद्देश्य है। बधन का मूल कारण अविवेक है। प्रकृति एव उसके पच्चीस तत्त्वों का ज्ञान प्राप्त करते हुये स्वयं को प्रकृति से अलग समझना ही विवेक बुद्धि है।

ईश्वरकृष्ण का मानना है कि मोक्ष की प्राप्ति ज्ञान से ही संभव है। कर्म से नहीं क्योंकि मोक्ष निस्त्रैगुण्य है। कर्म यथार्थ स्वप्न की तरह होता है। अतः इससे मुक्ति संभव नहीं है चूँकि कर्म दुःखात्मक भी होते हैं अतः इनके द्वारा प्राप्त मोक्ष भी दुःखात्मक ही होगा इसके साथ ही कर्मों के अनित्य होने के कारण मोक्ष भी अनित्य हो जायेगा। अच्छे, बुरे या उदासीन कर्मों से बधन की प्राप्ति हो सकती है मोक्ष की नहीं। अच्छे कर्मों से स्वर्ग की तथा बुरे कर्मों से नरक की प्राप्ति संभव है,^१ किन्तु साख्य दर्शन में स्वर्ग एव नरक को सासारिक माना गया है। साख्य दर्शन में कहा गया है कि स्वर्ग एव नरक सासारिक जीवन की भाँति दुःखदायी है। अतः अपवर्ग की प्राप्ति कर्म के द्वारा संभव नहीं है। मोक्ष की अवस्था में आत्मा में कोई भी विकार न रहने के कारण उसमें गुण या धर्म का आविर्भाव नहीं होता है।

इस प्रकार मुक्ति ज्ञान से ही संभव है यह जाग्रत अनुभव की तरह यथार्थ है। वस्तुतः इस ज्ञान को केवल मन से ही समझ लेना पर्याप्त नहीं है बल्कि इसकी साक्षात्

^१ साख्यकारिका-४४

अनुभूति भी परमावश्यक है। यह इस प्रकार होता है— मैं(यह) नहीं हूँ (नाऽस्मि) अर्थात् मैं अचेतन विषय या ज्ञेय नहीं हूँ। यह मेरा नहीं है अर्थात् जो भी ज्ञेय विषय है वह सब मेरा नहीं है। जब यह ज्ञान हेत्वाभास से सुदृढ हो जाता है एव निर्विकल्प अनुभव का रूप ले लेता है, तब इसे केवल या विशुद्ध ज्ञान कहते हैं। यह विशुद्ध चैतन्य ही पुरुष का स्वरूप है और यह स्वरूप ज्ञान ही मोक्ष है।

इस अनुभूति को पाने के लिये श्रवण, मनन, निदिध्यासन की आवश्यकता होती है। कुछ विचारको ने इसके हेतु योग के अष्टांग मार्ग को अपनाने का आदेश दिया है। जिसके फलस्वरूप आत्मा मोक्ष प्राप्त करती है। जिसका हम आगे उल्लेख करेंगे। वस्तुतः सांख्य के मूल ग्रंथ सांख्यकारिका में मोक्ष के साधन के विषय में केवल इतना उल्लेख है कि प्रकृति और पुरुष के परस्पर भिन्न होने का ध्यान रखना चाहिये।

सांख्य पुरुष को चूँकि विशुद्ध चैतन्य रूप मानता है अतः मोक्ष की अवस्था पुरुष के शुद्ध चैतन्य की अवस्था है। चूँकि मोक्ष त्रिगुणातीत है अतः मोक्ष आनन्दमय नहीं है। यहाँ सांख्य का शंकर से मतभेद है। यद्यपि न्याय के विपरीत और शंकर के समान वे भी पुरुष (आत्मा) को विशुद्ध चैतन्य मानते हैं तथापि वे शंकर के विपरीत मोक्ष को आनन्द की अवस्था नहीं मानते हैं।

प्रायः प्रत्येक मनुष्य की हमेशा यही इच्छा रहती है कि उसके सभी दुखों का हमेशा के लिये अन्त हो जाये और उसे सर्वदा आनन्द की प्राप्ति हो परन्तु ऐसा होना संभव नहीं है। केवल आनन्द ही आनन्द को कोई भी प्राप्त नहीं कर सकता है। इस नश्वर शरीर के कारण सभी सुखों का दुःख मिश्रित और क्षणिक होना अनिवार्य है। इसी कारण सांख्य दर्शन में मोक्ष को आनन्दमय न मान करके दुखों की आत्यन्तिक निवृत्ति माना गया है।

सांख्य दर्शन के अनुसार कैवल्य किसी अपूर्ण से पूर्ण अवस्था की प्राप्ति नहीं है। अपितु मोक्ष की प्राप्ति तभी संभव है जब पुरुष या आत्मा इस तत्त्व का अनुभव करता है कि वह देश व काल की परिधि से परे है आत्मा शरीर, मन, इन्द्रिय से भिन्न नित्य, मुक्त तथा

अमर है। अपने इस वास्तविक स्वरूप की अनुभूति के साथ आत्मा शरीर के विकारों से प्रभावित नहीं होता वह केवल उनका साक्षी बन जाता है।

पुरुष को जब प्रकृति, उसके सभी विकार, पचतन्मात्राओं, इन्द्रियों, पचमहाभूतों आदि से स्वयं के पार्थक्य का ज्ञान हो जाता है, तब उसे मोक्ष की प्राप्ति होती है। विशुद्ध ज्ञान की प्राप्ति हो जाने पर वह उस दर्शक की भाँति हो जाता है जो नाटक देखते समय किसी नर्तकी को देखता है और दोबारा उसी नर्तकी को देखने पर 'मैं तो इसे देख चुका हूँ' कहकर उसकी उपेक्षा कर देता है। उसी प्रकार पुरुष भी प्रकृति के सम्पर्क में आने पर यह प्रकृति मुझसे भिन्न है और मैं इसे जान गया यह समझकर उसकी उपेक्षा कर देता है।

तब प्रश्न यह उठता है कि यदि पुरुष को मोक्ष की प्राप्ति ज्ञान प्राप्ति के साथ हो जाती है तो ज्ञान-प्राप्ति के बाद भी यह शरीर क्यों विद्यमान रहता है ? इस प्रश्न के उत्तर में सांख्यकारिका में कहा गया है कि यद्यपि पच्चीस तत्त्वों का ज्ञान हो जाने के पश्चात् पुरुष मुक्त हो जाता है, फिर भी कर्म सत्कारों के कारण जीव शरीर को धारण किये रहता है। ज्ञान से भविष्य में किये जाने वाले कर्म तो नष्ट हो जाते हैं, किन्तु प्रारब्ध कर्मों का भोग किये बिना शरीर का नष्ट होना संभव नहीं। प्रारब्ध कर्मों के समाप्त हो जाने पर शरीर भी विनष्ट हो जाता है।

सांख्य दर्शन दो प्रकार की मुक्तियों को मानता है। जीवन मुक्ति एवं विदेह मुक्ति। सम्यक् ज्ञान की प्राप्ति होते ही मनुष्य उसी क्षण मुक्त हो जाता है। भले ही शरीर प्रारब्ध कर्मों के फलस्वरूप कुछ समय के लिये संसार में रहता है। जिस प्रकार कुम्हार का चाक उसके हाथ हटा लेने पर भी पूर्ण वेग के कारण थोड़ी देर घूमता रहता है, फिर वेग समाप्त हो जाने पर बन्द हो जाता है। उसी प्रकार मुक्त महात्माओं का शरीर भी प्रारब्ध कर्म के अनुसार चलता रहता है, परन्तु मुक्त व्यक्ति शरीरधारी होने पर

भी शरीर से कोई सम्बन्ध नहीं रखता है। इस प्रकार जीवन मुक्ति की अवस्था में ज्ञान का अभ्युदय हो जाता है, परन्तु शरीर प्रारब्ध कर्म-वश चलता रहता है।

मृत्यु के अनन्तर जब देह से भी मुक्ति हो जाती है, तो उस अवस्था को विदेह-मुक्ति कहते हैं। जब प्रारब्ध कर्म समाप्त हो जाते हैं तो पुरुष इस शरीर को छोड़ देता है और पूर्ण कैवल्य की प्राप्ति करता है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि साख्य आचार्य विज्ञानभिक्षु केवल 'विदेहमुक्ति' को ही मानते हैं, क्योंकि जब तक शरीर में आत्मा रहती है उसे शारीरिक व मानसिक विकारों का सामना करना ही पड़ता है।

इस प्रकार साख्य-दर्शन के अनुसार मोक्ष पूर्ण निरोध की अवस्था है। यह सभी दुखों से निवृत्ति की अवस्था है। इस अवस्था में आत्मा अपनी पूर्ण चेतना को प्राप्त कर लेता है।

साख्य-दर्शन के अनुसार बधन तथा मोक्ष लौकिक एवं व्यावहारिक हैं। बधन प्रकृति का होता है पुरुष या आत्मा का नहीं। पुरुष का बधन मानना एक भ्रम है क्योंकि पुरुष तो वस्तुतः नित्य, मुक्त एवं शुद्ध है और यदि पुरुष का बधन मान लिया जाये तो उसे मोक्ष की प्राप्ति हो ही नहीं सकती क्योंकि तब इस यथार्थ बन्धन का विनाश संभव नहीं होगा प्रकृति ही बधन में पड़ती एवं मुक्त होती है।¹ पुरुष बन्धन और मोक्ष से असंपृक्त है। पुरुष न तो बधन में पड़ता है और न मुक्त होता है। बधन एवं मोक्ष तो भिन्न-भिन्न रूपों में प्रकृति का होता है। प्रकृति स्वतः अपने को धर्म, अधर्म, अज्ञान, वैराग्य, अवैराग्य, ऐश्वर्य एवं अनैश्वर्य इन सातों रूपों में बाँधती है।² पुनः ज्ञान के द्वारा मुक्त होती है। लेकिन साख्य के अनुसार उसकी यह बधन मोक्ष प्रक्रिया उसके स्वार्थ के निमित्त न होकर पुरुष के लिये है अर्थात् पुरुषार्थ है।³ वाचस्पति मिश्र भी कहते हैं कि पुरुष का बधन में पड़ना और मोक्ष हेतु

¹ तस्मान्न बध्यतेऽद्धा न मुच्यते नापि ससरति कश्चित्।

ससरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः॥ — साख्यकारिका-६२

² रूपैः सप्तभिरेव तु बध्नात्यात्मानमात्मना प्रकृतिः। — साख्यकारिका-६३

³ प्रो० सगमलाल पाण्डेय भारतीय दर्शन का सर्वेक्षण पृष्ठ सं० २०६ से उद्धृत

प्रयत्नशील होना उसके भ्रम का प्रतीक है। वस्तुतः मुक्ति तो प्रकृति ही पाती है जिससे पुरुष अपने स्वरूप में स्थित हो पाता है। साख्य द्वारा स्थापित आधारभूत मान्यताओं के आलोचक विज्ञानभिक्षु भी इससे सहमत हैं उनके अनुसार यदि पुरुष वास्तव में बन्धनग्रस्त होता है तो उसे सौ जन्मों के बाद भी मोक्ष की अनुभूति नहीं होगी।

साख्य ने प्रकृति की तुलना नर्तकी से की है। जिस प्रकार एक नर्तकी रगमच पर अपना प्रदर्शन करके चली जाती है उसी प्रकार प्रकृति भी पुरुष के समक्ष अपना प्रदर्शन करके निवृत्त हो जाती है।¹ जब पुरुष प्रकृति के वास्तविक स्वरूप को देख लेता है, तब वह विवेक ज्ञान के द्वारा मुक्त हो जाता है और प्रकृति भी पुरुष का भोग और अपवर्ग रूपी प्रयोजन करके निवृत्त हो जाती है। साख्य के अनुसार प्रकृति का सृष्टि रचना में कोई स्वार्थ नहीं है। वह केवल पुरुष के भोग व मोक्ष के लिये ही नाना प्रकार के रूपों को धारण करती है।² साख्य सूत्रकार भी इसी बात को कहते हैं।³ जब प्रकृति व पुरुष प्रयोजन सम्पन्न हो जाते हैं तो सदा के लिये प्रकृति पुरुष से विरत हो जाती है।

साख्य दर्शन में मोक्ष को अभावात्मक माना गया है। यह अवस्था तीनों गुणों की निवृत्ति की अवस्था है। साख्य दर्शन में अनेकों पुरुषों के अस्तित्व को स्वीकार किया गया है। इसलिये कुछ पुरुषों के मोक्ष के बाद भी अन्य पुरुषों के भोग हेतु विश्व की सृष्टि होती रहती है। सक्रिय रहना प्रकृति का स्वभाव है, किन्तु मोक्ष की प्राप्ति होने के पश्चात् प्रकृति की यह प्रक्रिया उस पुरुष के लिये रुक जाती है अर्थात् जिस पुरुष को मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है वह प्रकृति से पूर्णतः विरक्त हो जाता है।

साख्य बन्धन व मोक्ष के सदर्थ में पुनर्जन्म की भी व्याख्या करता है। इस सिद्धान्त को मानने के कारण साख्य दो प्रकार के शरीर की अवधारणाओं को जन्म देता

¹ रगस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथानृत्यात्।

पुरुषस्य तथाऽऽत्मानं प्रकाशय विनिवर्तते प्रकृति ॥

—कारिका—५६

² प्रतिपुरुषविमोक्षार्थं स्वार्थं इव परार्थं आरम्भ ॥

— कारिका—५६

³ प्रधानं सृष्टिपरार्थं स्वतोऽप्यभोक्तृत्वाद् उष्ट्रकुड्कुमवहनवत् ॥ — साख्यसूत्र—३/५८

है। साख्य के अनुसार शरीर के दो रूप होते हैं— सूक्ष्म और स्थूल। स्थूल शरीर का निर्माण पचमहाभूतो से होता है जबकि सूक्ष्म शरीर का निर्माण पचतन्मात्राओ, पचज्ञानेन्द्रियो, पचकर्मेन्द्रियो, बुद्धि, अहकार एव मन से होता है।^१ साख्य पुर्नजन्म की व्याख्या इसी सूक्ष्म शरीर के आधार पर करता है। उसके अनुसार पुरुष का पुर्नजन्म नहीं होता क्योंकि वह सर्वव्यापी है। पुर्नजन्म केवल सूक्ष्म शरीर का होता है प्रत्येक पुरुष के साथ एक सूक्ष्म शरीर जुड़ा रहता है और केवल मोक्ष प्राप्ति की अवस्था में उससे अलग होता है। जन्म और मृत्यु केवल स्थूल शरीर का बदलना है सूक्ष्म शरीर का नहीं।^२ सूक्ष्म शरीर में पिछले विचार और कर्मों के सारे सस्कार सुरक्षित रहते हैं। विवेक ज्ञान की प्राप्ति पर सूक्ष्म शरीर भी पुरुष का साथ छोड़ देता है। इसी को मोक्ष कहते हैं। यही पर पुनर्जन्म की श्रृंखला समाप्त हो जाती है। साख्यकारिकाकार ने स्पष्टतः कहा है कि कोई पुरुष बद्ध और मुक्त नहीं होता है, न कोई पुनर्जन्म लेता है, बद्ध, मुक्त और पुनर्जन्म तो प्रकृति का होता है।^३

इस प्रकार साख्य दर्शन के अनुसार सम्यक् ज्ञान के द्वारा ही मोक्ष की प्राप्ति संभव है। विशुद्ध ज्ञान हो जाने पर पुरुष का प्रकृति से सर्वथा वियोग हो जाता है। इस अवस्था में शरीर के सभी धर्मों की समाप्ति हो जाती है तथा प्रकृति के सारे व्यापार बन्द हो जाते हैं इस प्रकार प्रकृति व पुरुष दोनों का एक-दूसरे के प्रति उदासीन हो जाना ही अपवर्ग है।^४ यह सुख-दुःख विहीन अवस्था है यहाँ यह उल्लेखनीय है कि साख्य दर्शन कैवल्य की साक्षात् प्राप्ति कराने वाली अपरोक्षानुभूति के बारे में प्रायः मौन रहता है। वह केवल इतना ही कहता है कि पुरुष व प्रकृति को परस्पर भिन्न होने का ध्यान करना चाहिये।

^१ तन्मात्राण्यविशेषास्तेभ्यो भूतानि पञ्च पञ्चम्य ।

एते स्मृता विशेषा, शान्ता घोराश्च मूढाश्च ॥

— साख्यकारिका-३८

^२ एम० हिरियन्ना पेज २६२ से उद्धृत।

^३ साख्यकारिका-६२

^४ तत्त्ववैशरदी पृष्ठ - २२६ से उद्धृत।

साख्यदर्शन में मोक्ष की अवधारणा के अध्ययन के उपरान्त अब हम योग दर्शन के मोक्ष सम्बन्धी विचारों पर प्रकाश डालेंगे। योग ही साख्य के व्यावहारिक पक्ष की पूर्ति करता है। योग दर्शन का उद्देश्य भी अन्य भारतीय दर्शनों की ही भाँति आत्मा के वास्तविक स्वरूप की प्राप्ति है। आत्मा के इस स्वरूप की प्राप्ति तभी संभव है जब समस्त प्रकार की चित्तवृत्तियों का निरोध हो जाये। योग का अर्थ ही है 'चित्तवृत्तियों का निरोध' चित्तवृत्तियों के निरोध के उपरान्त आत्मा अपनी वास्तविक स्थिति को प्राप्त कर लेता है।^१

योग दर्शन में दुःख का कारण क्लेश को बताया गया है। यद्यपि क्लेश का अर्थ ही दुःख होता है, परन्तु योग दर्शन में अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश नामक पाँच क्लेशों का वर्णन किया गया है।^२ क्लेशों के कारण ही मनुष्य का चित्त अशुद्ध होकर ससार के विषयों के प्रति प्रेरित होता है। क्लेशों के रहते हुये मनुष्य जितने प्रकार के कर्म करता है, वे सब सस्कार के रूप में अन्तःकरण में एकत्रित होते रहते हैं। सस्कारों के समुदाय का नाम कर्माशय है। इस कर्माशय का कारण क्लेश है और जब तक ये क्लेश विद्यमान रहते हैं, तब तक जीव को कर्माशय का फल भोगने के लिये विभिन्न योनियों में बार-बार जन्म लेना पड़ता है। उसे अच्छे कर्मों के कारण उत्तम योनियों तथा बुरे कर्मों के कारण नरक की यातना भोगनी पड़ती है।

क्लेशों के अपने-अपने विशेष गुण होते हैं। इसके साथ ही इनके कुछ सामान्य धर्म भी होते हैं। इन क्लेशों के कारण ही चित्त के सत्त्वादि गुणों का अधिकार दृढतर होता है अर्थात् सत्त्व, रज एव तम इन गुणों का परस्पर अभिर्भाव एव उद्रेक का क्रम निरन्तर चलता रहता है, गुणों में वैषम्य अर्थात् परिणाम की उत्पत्ति होती है और प्रकृति के अन्दर महदादि का कार्य-कारण प्रवाह निरन्तर प्रवर्तित होता रहता है। इस प्रकार ये पाँच क्लेश परस्पर एक दूसरे की मदद करते हुये कर्म विपाक की उत्पत्ति करते हैं।

^१ योगाश्चित्तवृत्तिनिरोधः । — योगसूत्र १/२

^२ योगसूत्र १/३

^३ अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः । — योगसूत्र २/३

अविद्या का पाश बहुत ही कठोर है यह अविद्या मोह के नाम से भी जानी जाती है। यह अकाट्य पाश वासना की ग्रथियो और जन्म-जन्मान्तर के सचित सस्कार रज्जुओ से कसकर तैयार हुआ है। पुरुष नहीं जानता है कि उसने न जाने कितने जन्मों से प्रकृति को ही पुरुष समझने का अभ्यास किया है। ये जन्म-जन्मान्तर से प्राप्त अज्ञान सहज ही छूटने का नहीं है। यद्यपि महर्षि पतजलि ने कहा है कि अनित्य मे नित्यत्व, अशुचि मे शुचित्व, दुख मे सुख और अनात्मा मे आत्मा की प्रतीति अविद्या का लक्षण है।¹

प्रत्यक्षादि प्रमाणों के द्वारा भोगों को दुःखदायक देखते हुये भी जिसके कारण मनुष्य उन्हें सुखदायक समझता है, उसे अविद्या कहते हैं। आत्मा से भिन्न जो शरीरादि है उसमें आत्मा का ज्ञान होना भी अविद्या है। इसी कारण, यह ससार बन्ध है और मूल कारण अविद्या से छुटकारा पाना ही मोक्ष है।

इस अविद्या के चार पाद हैं। अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश। दृक्-शक्ति (आत्मा) और दर्शन शक्ति (बुद्धि) इन दोनों आत्म और अनात्म पदार्थों में एकात्मता के सदृश जो एकाकारता की आपत्ति ही वही अस्मिता है।² जब अनात्म बुद्धि में आत्म-बुद्धि रूप अविद्या होती है, तभी अस्मिता की उत्पत्ति होती है। वहाँ अविद्यावस्था में भी यद्यपि बुद्धि में सामान्यतः अहं बुद्धि रहती है, तथापि उस बुद्धि का विषय, भेद और अभेद दोनों रहता है, क्योंकि उस काल में अत्यन्त अभेद का ज्ञान नहीं होता। इसके बाद बुद्धि में रहने वाले गुणों का पुरुष में आधान करने से 'मैं कर्ता हूँ', 'मैं भोगी हूँ' इस प्रकार जो अत्यन्त एकता का भ्रम है वही 'अस्मिता' नामक क्लेश है। जब तक एकता का भ्रम नहीं होता तब तक परस्पर अध्यास-मात्र से भोग की सिद्धि नहीं होती। चूँकि बुद्धि परिणामशील है और आत्मा अपरिणामी, इसलिये दोनों अत्यन्त भिन्न हैं। इस स्थिति में दोनों में एकता की प्रतीति के बिना भोग असंभव है अतः दोनों में भोग सिद्धि के हेतु अभेद का भ्रम होना अनिवार्य है।

¹ अनित्याशुचि दुःखानात्मसुनित्याशुचि सुखात्मख्यातिरविद्या। - योगसूत्र -२/५

² दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतैवास्मिता। - योगसूत्र -२/६

राग — सुख की प्रतीति के पीछे रहने वाला क्लेश 'राग' है। जो पुरुष सुख का एक बार अनुभव कर चुका है, उसके चित्त में सुखानुभवजन्य एक प्रकार का सस्कार उत्पन्न होता है। उस सस्कार से सुख की अनुस्मृति होती है, जिससे सुख के साधनों के विषय में जो तृष्णा होती है, उसका नाम राग है।^१

द्वेष — दुःख की प्रतीति के पीछे रहने वाला क्लेश 'द्वेष' है। मनुष्य को दुःख की अनुभूति होने पर जब दुःख को उत्पन्न करने वाले साधनों को त्यागने की इच्छा होती है, उसी को द्वेष कहा जाता है।^२

अभिनिवेश — पूर्व जन्म में अनुभूत मरणजन्य जो दुःख है, तदनुभवजन्य जो वासना है, उससे बिना कारण स्वभावतः ही उत्पन्न होने वाला जो मरणभय है, उसी को अभिनिवेश कहते हैं।^३ मरणभयरूपी क्लेश सभी प्राणियों में स्वाभाविक रूप से अनादिकाल से चला आ रहा है। अभिनिवेश का अर्थ है— 'अत्यन्त गहराई में प्रविष्ट'। कोई भी जीव मृत्यु की कामना नहीं करता और मृत्युभय से अपनी रक्षा का उपाय करता है। मृत्यु का भय कृमि कीट से लेकर बड़े-बड़े विद्वान् महर्षियों तक को समान रूप से अत्यन्त गहराई से व्याप्त है।

चित्तवृत्तियाँ — महर्षि पतञ्जलि ने योग की परिभाषा देते हुये चित्तवृत्ति के निरोध का नाम योग बताया है। योग दर्शन में चित्त शब्द को प्रयोग बुद्धि के लिये किया गया है। चित्त या बुद्धि जड़ है और पुरुष चेतन है, किन्तु अविद्या के कारण बुद्धि व पुरुष में परस्पर सयोग हो जाता है और पुरुष स्वयं को कर्ता अथवा भोक्ता समझने लगता है। बुद्धि व पुरुष के सयोग से बुद्धि-वृत्तियाँ चेतनवती हो उठती हैं और चित्त स्वयं को चेतन समझकर चेतन की तरह कार्य करने लगता है। यही चित्त की वृत्ति है। त्रिगुणात्मक चित्त या बुद्धि ने ही अपने प्रख्या, प्रवृत्ति तथा स्थिति रूप से पुरुष के लिये ऐश्वर्य, विषय में भोग आदि उपस्थित किया है। तमस् की अधिकता के कारण चित्त पुरुष के लिये अधर्म, अज्ञान, तथा अवैराग्य

^१ सुखानुशयी राग । — योगसूत्र २/७

^२ दुःखानुशयी द्वेष । — योगसूत्र २/८

^३ स्वरसवाही विदुषोऽपि तथारूढोऽभिनिवेशः । — योगसूत्र २/९

एव रजस् की प्रधानता होने पर धर्म, वैराग्य व ऐश्वर्य से युक्त होता है जबकि प्रख्याशील अवस्था में यह अणिमा आदि ऐश्वर्य का प्रेमी होता है।

योगशास्त्र के अनुसार चित्तवृत्तियों के निरोध से ही मोक्ष की प्राप्ति संभव है।¹ भव-बन्धन से मुक्ति चाहने वाले साधकों के लिये अपने स्वरूप का बोध होना अत्यन्त आवश्यक है। जब पुरुष चित्त के संयोग से मुक्त हो जाता है तभी उसके लिये मोक्ष की प्राप्ति संभव है। पुरुष व बुद्धि के सम्बन्ध का विच्छेद तभी हो सकता है, जब चित्त की समस्त वृत्तियों का निरोध हो जाता है। उस समय पुरुष अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त कर लेता है। वृत्तियाँ संसार में प्रवृत्तियों के कारण ही होती हैं। चूँकि वे वासनाओं, धर्म एवं अधर्म को उत्पन्न करने वाली हैं इसलिये वे क्लेश को जन्म देती हैं और क्लिष्ट कहलाती हैं। ये वृत्तियाँ योग साधना में विघ्न उत्पन्न करने वाली होती हैं। पाँच क्लेशों अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश का क्षय करने वाली वृत्तियाँ अक्लिष्ट कही गयी हैं। ये वृत्तियाँ योग साधना में सहायता करती हैं। वृत्तियों से संस्कार और संस्कार से वृत्तियाँ उत्पन्न होती हैं। जिस प्रकार रात के बाद दिन और दिन के बाद रात होने का चक्र निरन्तर चलता रहता है उसी प्रकार 'वृत्ति संस्कार चक्र' भी अहर्निश रूप से चलता रहता है और जब वृत्तियों का निरोध हो जाता है तब यह चक्र भी समाप्त हो जाता है। यद्यपि चित्त की असंख्य वृत्तियाँ हैं पर महर्षि पतञ्जलि ने इन्हे पाँच श्रेणियों प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा तथा स्मृति² में बाँटा है।

प्रमाण — योग दर्शन में तीन प्रकार के प्रमाण—प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द माने गये हैं। विषयों का अन्तःकरण और इन्द्रियों के साथ बिना किसी व्यवधान के होने वाले भ्रमरहित एवं सशयरहित ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण। प्रत्यक्ष के सहारे युक्तियों के द्वारा प्राप्त होने

¹ योगश्चिन्त वृत्ति निरोध ।

— योगसूत्र १/२

² प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतय ।

— योगसूत्र १/६

वाला अप्रत्यक्ष ज्ञान अनुमान प्रमाण। तथा वेदशास्त्र व आप्त पुरुषों के वचन से प्राप्त होने वाला ज्ञान आगम प्रमाण कहलाता है।^१

विपर्यय — विपर्यय मिथ्या ज्ञान को कहते हैं।^२ जब किसी वस्तु का ज्ञान उसके वास्तविक रूप के बजाय दूसरे रूप में होता है, उसे विपर्यय वृत्ति कहते हैं। जैसे— रज्जु में सर्प का ज्ञान या शुक्ति में रजत् का आभास होना। जिस ज्ञान का निश्चित प्रमाण द्वारा बोध हो जाता है, वह मिथ्या ज्ञान है। हमें निश्चित प्रमाण के द्वारा शुक्ति व रज्जु का बोध हो जाता है। जिन इन्द्रियों के द्वारा यथार्थ ज्ञान होता है, उन्हीं इन्द्रियों के द्वारा मिथ्या ज्ञान भी होता है वाचस्पति मिश्र एव विज्ञानमिक्षु ने सशय को 'विपर्यय' कहा है।

विकल्प — केवल शब्द ज्ञान से उत्पन्न होने वाला, किन्तु वस्तु शून्य अर्थात् जिस वस्तु का ज्ञान हो उस वस्तु का अत्यन्त अभाव रहे ऐसा ज्ञान विकल्पवृत्ति कहलाता है।^३ विविध प्रकार की कल्पना ही विकल्प वृत्ति है जैसे—'बध्यापुत्र'। हम देखते हैं कि बध्यापुत्र का कोई अस्तित्व नहीं है, किन्तु शब्दों के द्वारा हमें उसका आभास होता है। अतः केवल शब्द के आधार पर अविद्यमान पदार्थ की कल्पना करने वाली चित्त की वृत्ति विकल्पवृत्ति कहलाती है।

निद्रा — किसी वस्तु के अभाव को आलम्बन करने वाली वृत्ति निद्रा है।^४ जिस अवस्था में मनुष्य को किसी भी विषय का ज्ञान नहीं रहता है, केवल ज्ञान के अभाव की ही प्रतीति होती है, उस ज्ञान के अभाव का ज्ञान जिस चित्तवृत्ति के आश्रित रहता है, उसे निद्रावृत्ति कहते हैं। योग दर्शन में निद्रा को अभाव रूप न मानकर ज्ञान रूप माना गया है क्योंकि सोकर उठने वाले पुरुष को जागृत अवस्था में 'मैं खूब हसा', 'मैं खूब रोया' आदि कहते हुए पाया जाता है। अतः निद्रा की अवस्था में भी ज्ञान की सिद्धि होती है।

^१ प्रत्यक्षानुमानागमा प्रमाणानि।

^२ विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रूपप्रतिष्ठम्।

^३ शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः।

^४ अभावप्रत्यालम्बनावृत्तिर्निद्रा।

— योगसूत्र १/७

— योगसूत्र १/८

— योगसूत्र १/९

— योगसूत्र १/१०

स्मृति - यह चित्त की पॉचवी वृत्ति है। अनुभूत किये हुए विषय का ठीक-ठीक उसी रूप में स्मरण होना स्मृति है। चारो वृत्तियाँ, प्रमाण, विपर्यय, विकल्प एव निद्रा के समान स्मृति को भी एक वृत्ति माना गया है।^१ इन चारो वृत्तियों द्वारा अनुभव में आये हुए विषयों के जो सस्कार चित्त में पड़े रहते हैं, किसी निमित्त को पाकर पुन स्फुरित हो जाते हैं। इन सस्कारों का पुन स्फुरित हो जाना ही स्मृति है।

ये पाँचो चित्तवृत्तियाँ सुख-दुख मोहात्मक होने से त्रिगुणात्मक होने के कारण क्लेश रूप ही हैं। ये सभी वृत्तियाँ जीव को सुख-दुख का अनुभव कराती हुई बन्धन का कारण होती हैं। इन्हीं वृत्तियों का निरोध तत्त्व ज्ञान से होता है और दुख की आत्यन्तिक निवृत्ति होती है। जब ये वृत्तियाँ अक्लिष्ट रूप होती हैं तब वे जीव के क्लेशों का क्षय करने वाली होती हैं। क्लिष्ट व अक्लिष्ट दोनों प्रकार की वृत्तियों के निरोध से ही समाधि में सिद्धि की प्राप्ति होती है।

योग में वृत्तियों का निरोध उनका न होना नहीं है, अपितु सत्कार्यवादी योग दर्शन में निरोध से तात्पर्य तिरोभाव है। चित्त-वृत्तियों का तिरोभाव अभ्यास और वैराग्य से होता है।^२ तप, ब्रह्मचर्य, विद्या एव श्रद्धा के साथ दीर्घकाल तक निरन्तर अनुष्ठान से वृत्ति निरोध करने को अभ्यास कहते हैं। दृष्ट विषयों तथा आनुश्रविक विषयों से तृष्णा हटा लेने पर व्यक्ति जब विषयों को अपने वश में कर लेने का बोध करते हैं, तब उसे वैराग्य कहते हैं।^३

चित्तभूमियाँ - योग दर्शन में गुणों की प्रधानता के आधार पर मानसिक अवस्था के भिन्न-भिन्न रूपों को माना गया है। ये चित्त की पाँच भूमियाँ हैं- क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र और निरुद्ध।

^१ अनुभूतविषयासम्प्रमोष स्मृति। - योगसूत्र १/११

^२ अभ्यासवैराग्याभ्या तन्निरोध। - योगसूत्र १/१२

^३ दृष्टानुश्रविकविषय वितृष्णस्य वशीकार सज्ञा वैराग्यम्। - योगसूत्र १/१५

- १ **क्षिप्त** — क्षिप्त अवस्था में चित्त में रजोगुण की प्रधानता होती है। रजोगुण की बहुलता के कारण विषय की ओर प्रेरित जो चित्त है वह क्षिप्त कहलाता है। इस प्रकार का चित्त प्रायः दैत्यो, दानवों व धन के मद से उन्मत्त विभ्रमित पुरुषों में पाया जाता है।
- २ **मूढ** — मूढ अवस्था में चित्त में तमोगुण की प्रधानता होती है। तमोगुण के बढ़ने से कृत्याकृत्य, विवेकशून्य, क्रोधादि से अभिभूत तथा निद्रादि से युक्त जो चित्त है वह मूढ कहलाता है। मादक द्रव्यों का सेवन करने वालों, राक्षस-प्रेत आदि में चित्त की यह भूमि पाई जाती है।
- ३ **विक्षिप्त** — सत्त्वगुण का अविर्भाव होने के कारण चित्त यद्यपि कुछ देर के लिये किसी विषय में लग जाता है, परन्तु रजस् के कारण वह पुनः भटक जाता है। इस प्रकार वह सफलता और असफलता के बीच इधर-उधर भटकता रहता है। यह अवस्था योग-जिज्ञासुओं तथा देवताओं में पायी जाती है। सत्त्व गुण की अधिकता होने के कारण, रजोगुण के रहते हुये भी इस अवस्था में स्थिरता आ जाती है।
- ४ **एकाग्र** — यह चित्त की चतुर्थ अवस्था मानी गयी है। इस अवस्था में चित्त रजोगुण-तमोगुण रूपी मल के सम्पर्क से रहित होने के कारण विशुद्ध सत्त्व प्रधान किसी सूक्ष्म तत्त्व के आलम्बन से, निर्वात देश में रहने वाली स्थिर दीप-शिखा की तरह निश्चल रहता है। चित्त की यह अवस्था एकाग्र कही गयी है। विक्षिप्त अवस्था में चित्त जहाँ रजोगुण के लेश अंश से युक्त रहता है। वहाँ एकाग्रावस्था में चित्त में रजोगुण का लेशमात्र भी नहीं रहता है। वह केवल विशुद्ध सत्त्व गुण प्रधान होता है। प्रारम्भिक साधना करने वाले योगियों में यह चित्त भूमि पायी गयी है।
- ५ **निरुद्ध** — चित्त की इस भूमि में समस्त वृत्तियों का निरोध हो जाता है और केवल सस्कार मात्र शेष रहता है। इस अवस्था को निरुद्ध कहा जाता है। इस अवस्था में चित्त अपनी स्वाभाविक शान्त अवस्था में रहता है। इस अवस्था में चित्त में स्थिरता का प्रादुर्भाव पूर्ण रूप से होता है।

क्षिप्त, मूढ और विक्षिप्त अवस्थाये योगानुकूल नहीं मानी गयी है। केवल एकाग्र व निरुद्ध अवस्था को ही योगानुकूल माना गया है, क्योंकि ये दोनों अवस्थाये स्वरूपावास्थिति का हेतु और क्लेश कर्मादि का परिपन्थी होने के कारण समाधि की साधिका होती है।

क्षिप्त, मूढ और विक्षिप्त चित्त की साधारण अवस्थाये है जबकि एकाग्र और निरुद्ध असाधारण अवस्थाये है। एकाग्र भूमि की प्राप्ति होने पर सभी प्रकार के क्लेश कर्मादि बन्धनो का टूटना शुरू हो जाता है वही निरुद्धावस्था मे साधक समाधि मे स्थिर हो जाता है चित्त वृत्तियो का जब पूर्णतया निरोध हो जाता है तो आत्मा का स्वरूप स्पष्ट दिखाई देने लगता है यही अवस्था योग या समाधि है।

योग के अष्टाग मार्ग—

योग दर्शन मे चित्तवृत्तियो का निरोध करने के लिये योग—मार्ग की व्याख्या की गयी है। चित्त के अनेक विकारो से दूषित होने के कारण आत्म—ज्ञान समभव नहीं हो पाता है। जब मनुष्य का हृदय शुद्ध एव बुद्धि निर्मल हो जाती है तभी आत्मज्ञान समभव है। चित्त की समस्त वृत्तियो का निरोध करके उसकी शुद्धता और पवित्रता के लिये योग मे आठ—साधन बताये गये है। ये अष्टाग साधन है—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि।^१ मनुष्य को इन अष्टाग मार्गो पर चलने से मोक्ष की प्राप्ति होती है। ये साधन, मन, वचन और काय की शुद्धि करके उसे दोष या विकारो से रहित करके अन्तिम योग साधना के लिये शक्ति सम्पन्न करके उसमे अर्हता लाने के उद्देश्य से माने गये है।

१ **यम** - यम का अर्थ है 'सयम'। कायिक, मानसिक व वाचिक सयम को यम कहते है। मिथ्या, हिंसा, मैथुन, तथा परिग्रह का अभाव ही यम है। यम के पाँच अंग है—अहिंसा, सत्य, अस्तेय व अपरिग्रह तथा ब्रह्मचर्य।^२

^१ यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोष्टाङ्गानि।

— योगसूत्र २/२९

^२ अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहायमा।

— योगसूत्र २/३०

- अ अहिंसा — योगदर्शन में अहिंसा का अर्थ केवल किसी प्राणी के प्रति हिंसा न करना ही नहीं है, बल्कि उनके प्रति क्रूर व्यवहार का परित्याग करना भी है।
- ब सत्य — सर्वभूतों की हितकामना से खूब परीक्षा करके कोई वस्तु जैसी देखी, सुनी व अनुमान की गयी हो, उसको उसी प्रकार कहना सत्य का लक्षण है।
- स अस्तेय — चोरी न करना, किसी दूसरे के धन का अपहरण अथवा इच्छा न करना अस्तेय कहलाता है।
- द ब्रह्मचर्य — सभी प्रकार के मैथुन का परित्याग अथवा जितेन्द्रिय होना ब्रह्मचर्य है।
- य अपरिग्रह — अति आवश्यक वस्तुओं को छोड़कर किसी अन्य वस्तु को न लेना अपरिग्रह कहलाता है। ये सभी यम हमारे अन्तस् की वासना को शुद्ध करने वाले हैं।
- २ **नियम** — बाह्य शरीर व मन की शुद्धि के लिये जो अनुष्ठान अपेक्षित हैं उन्हें नियम कहा गया है। नियम की एक अन्य परिभाषा के अनुसार जो शुभ कार्यों में प्रवृत्त कराते हैं, वे नियम हैं।^१ नियम भी पाँच प्रकार के माने गये हैं— शौच, सन्तोष, तप, स्वाध्याय व ईश्वर प्राणिधान।^२
- अ शौच— बाह्य शुद्धि अर्थात् स्नानादि के द्वारा बाह्य शरीर की शुद्धि तथा अभ्यन्तर शुद्धि अर्थात् मानसिक, शुद्धि, यथा—मैत्री, करुणा आदि के द्वारा शुद्धियों ही शौच है।
- ब सन्तोष — यथालब्ध से ही प्रसन्न रहने का नाम सन्तोष है। इसके अभ्यास से सासारिक तृष्णा का क्षय होता है।
- स तप — सर्दी—गर्मी आदि ऋतुओं के प्रभाव को समभाव से सहना तथा कठिन व्रतों का पालन करना ही तप है।
- द स्वाध्याय — अध्यात्म—ग्रन्थों का नियमपूर्वक अध्ययन करना स्वाध्याय है।
- य ईश्वर प्राणिधान — ईश्वरोपासना और उनको सब कुछ अर्पित कर देना ईश्वर प्राणिधान है।

^१ नियमन्ति प्रेरयन्तीति नियमा । (व्याकरण के अनुसार)

^२ शौचसन्तोषतपस्स्वाध्यायेश्वरप्राणिधानानि नियमा ।— योगसूत्र २/३२

३ **आसन** — इस अनुष्ठान में पुरुष को 'आसन' अर्थात् बैठने की स्थिति का उपदेश दिया गया है। शरीर को सुख देने एवं उसको स्थिर रखने वाले जो बैठने के तरीके हैं, वे आसन कहलाते हैं।^१ पद्मासन, सिद्धासन, वीरासन, मयूरासन, सिंहासन, भद्रासन आदि अनेक प्रकार के आसन हैं। इनमें से जो सुखदायी हो और जिससे स्थिर रूप से बैठा जा सके उसी आसन को अपनाना चाहिये। इन आसनों का हमारे सामान्य जीवन में बहुत महत्त्व है। इनके नियमित अभ्यास द्वारा अनेक व्याधियों से छुटकरा पाया जा सकता है।

४ **प्राणायाम** — शरीर को स्वस्थ और मन को स्थिर रखने के लिये प्राणायाम बहुत आवश्यक है। प्राणादि वायु ही अन्तःकरण को धारण करने वाला है। अतः उसके नियंत्रण से अन्तःकरण या चित्त के नियंत्रण में बहुत सहायता मिलती है। श्वॉस वायु के स्थगित होने से चित्त में स्थिरता का उदय होता है। प्राणायाम का वास्तविक फल ही चित्त की एकाग्रता है। प्राण वायु के चंचल होने के कारण ही चित्त में चंचलता आती है और चंचल चित्त ध्यान, धारणा व समाधि के लिये उपयोगी नहीं होता। इस प्रकार श्वॉस-प्रश्वॉस की स्वाभाविक निरन्तर प्रवहणशील जो गति है उसका विच्छेद हो जाना या रुक जाना ही 'प्राणायाम' है।^२ प्राणायाम 'रेचक', 'कुम्भक' तथा 'पूरक' तीन प्रकार का माना गया है। रेचक व पूरक में यद्यपि गति रहती है, तथापि स्वाभाविक गति का विच्छेद वहाँ भी होता है। बाह्य वायु का अन्तःप्रवेश श्वॉस है तथा अन्तःवायु का बाहर निकलना प्रश्वॉस है। श्वॉसपूर्वक गति का अभाव पूरक तथा प्रश्वॉसपूर्वक गति का अभाव रेचक प्राणायाम कहा जाता है। कुम्भक में बाह्य व अभ्यन्तर दोनों का सकोच हो जाता है। श्वॉस गति को भीतर रोकना ही कुम्भक है। प्राणायाम किसी योग्य गुरु से सीखना चाहिये। प्राणायाम से इन्द्रियों के मल नष्ट हो जाते हैं और प्रकाश का आवरण

^१ स्थिरसुखमासनम्। —योगसूत्र २/४६

^२ श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेद प्राणायाम। — योगसूत्र २/४९

भी क्षीण हो जाता है।^१ ससार का मूल कर्म जो प्रकाश का आच्छादक है वह प्राणायाम से दुर्बल होकर क्षीण होता रहता है। यह प्राणायाम का अवान्तर फल है। इसका मुख्य फल तो धारणा के लिये योग्यता प्राप्त करना है। जब यम, नियम, आसन व प्राणायाम के नियमपूर्वक अनुष्ठान से योगी का मन परिमार्जित हो जाता है, तभी वह धारणा का अधिकारी होता है। प्राणायाम के बिना मन सस्कृत या शुद्ध नहीं हो सकता है और मन के सस्कार के बिना योगी में धारणा करने की योग्यता नहीं आती। अतः धारणा की योग्यता की प्राप्ति प्राणायाम द्वारा ही समभव है।

५ **प्रत्याहार** — विषयो की ओर से, इन्द्रियो को निर्विकार आत्मा में आसक्त चित्त के अनुकूल कर देना ही प्रत्याहार है। सासारिक रागविद्ध विषयो में जब मन चलता है तब इन्द्रियों भी ललक कर उसी ओर चल पड़ती हैं। मन का सयम हो जाने से उनका सयम स्वतः हो जाना चाहिये, परन्तु कभी-कभी ऐसा नहीं होता है। कभी-कभी यह मन इन्द्रियानुगामी होता है। विषय का इन्द्रिय प्रत्यक्ष होते ही मन ललचाने लगता है इसलिये मन का सयम पर्याप्त नहीं है, बल्कि इन्द्रियो का निरोध भी आवश्यक है। यही प्रत्याहार है। इस प्रकार अपने विषयो के सम्बन्ध से रहित होने पर इन्द्रियो का चित्त के स्वरूप में तदाकार सा हो जाना ही प्रत्याहार है।^२ इस अवस्था में इन्द्रियो के सामने विषयो के रहने पर भी हम देख, सुन व सूँघ^{नहीं} सकते हैं। यह अवस्था अत्यन्त कठिन है किन्तु असंभव नहीं। इसकी सिद्धि के लिये दृढ सकल्प और प्रौढ इन्द्रियनिग्रह की आवश्यकता पड़ती है। प्रत्याहार के लिये वस्तुतः मन का सयम ही मुख्य है। यह एक प्रकार से प्राणायाम का ही फल है।

उपर्युक्त पाँचो अनुष्ठान योग के बहिरंग साधन हैं। यम, नियम, आसन, प्राणायाम व प्रत्याहार का योग से साक्षात् सम्बन्ध नहीं है। ये एक प्रकार से धारणा, ध्यान व समाधि की तैयारी मात्र हैं। अब हम योग के अतरंग साधनो की विवेचना करेंगे।

^१ तत क्षीयते प्रकाशावरणम्।

— योगसूत्र २/५२

^२ स्वविषयेस प्रयोगे चित्तस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणा प्रत्याहारः। — योगसूत्र २/५४

६ **धारणा** — चित्त वृत्ति को आभ्यन्तर या बाह्य किसी भी विषय में लगा देना अथवा बँध देना ही धारणा है। इसमें चित्त को अभीष्ट विषय पर जमाया जाता है। धारणा वस्तुतः समाधि का प्रथमोपाय मात्र है। इसमें चित्त का स्थिरीकरण मूलाधार, नाभिचक्र, हृदय, पुण्डरीक, ललाट आदि आभ्यन्तर विषय अथवा देवगण या उनकी प्रतिमाओं आदि बाह्य विषयों पर करने का अभ्यास किया जाता है। महर्षि पतञ्जलि ने कहा है कि देश विशेष में चित्त को दृढ़ करना ही धारणा है।^१ जब धारणा परिपक्व हो जाती है तब ध्यान की स्थिति आती है।

७ **ध्यान** — ध्येयाकार चित्त की एकाग्रता ही ध्यान है।^२ ध्यान की अवस्था में चित्तवृत्ति का प्रवाह निरन्तर एक ही दिशा में होना चाहिये, किसी अन्य विषय की ओर नहीं। अर्थात् चित्तवृत्ति जिस देश या स्थान (नाभि या देव प्रतिमा) में लग चुकी हो उसी में एकाग्रता का होना ध्यान है। ध्यान के द्वारा विषय का स्पष्ट ज्ञान हो जाता है। पहले भिन्न-भिन्न अंशों का बोध होता है। तत्पश्चात् अविराम ध्यान के द्वारा वस्तु का सम्पूर्ण चित्र सामने आ जाता है और उसके असली तथा वास्तविक स्वरूप का दर्शन हो जाता है। ध्यान का लक्षण एकाग्रता है। धारणा व ध्यान में अन्तर यह है कि धारणा में ध्येय वस्तुतः विच्छिन्न प्रतीत होता है जबकि ध्यान में ध्येय की एकरूपता स्पष्ट दिखाई देती है। धारणा आधार विषयक वृत्ति है जबकि ध्यान आधेय विषयक।

८ **समाधि** — यह अन्तिम योगाग है। इस अवस्था में ध्येय वस्तु की ही चेतना रहती है। इस अवस्था में ध्येय विषय और ध्यान की क्रिया दोनों अलग-अलग नहीं रहती है, बल्कि समाधि की अवस्था में ध्यान ध्येय में खो जाता है।^३ धारणा, ध्यान और समाधि ये तीन अंग मिलकर 'सयम' शब्द से अभिहित हैं। तीनों के अर्थ में इसे परिभाषिक शब्द समझना चाहिये।^४

^१ देशबन्धचित्तस्य धारणा। — योगसूत्र ३/१

^२ तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम्। — योगसूत्र ३/२

^३ समाधिर्ध्यानमेव ध्येयाकार निर्मास प्रत्ययात्मके स्वरूपेण शून्यमिव यदाभवति ध्येय स्वभावा वेशा तदा समाधि रित्युच्यते। — व्यासभाष्य, योगसूत्र ३

^४ त्रयमेकत्र सयम योगसूत्र — ३/४ तदस्य त्रयस्य तालिकी परिभाषा सयम इति व्यासभाष्य।

समाधि दो प्रकार की मानी गयी है— सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात। सम्प्रज्ञात समाधि को सविकल्प एव सबीज समाधि कहते हैं। असम्प्रज्ञात समाधि को निर्विकल्प एव निर्बीज समाधि भी कहते हैं।

सम्प्रज्ञात समाधि — मे केवल बाह्य विषयक चित्तवृत्तियों का ही निरोध होता है। आत्मविषयक सात्त्विकी चित्तवृत्ति बनी ही रहती है। यह चित्त की वह अविचलित और अक्षुब्ध अवस्था है, जिसमें ध्येय वस्तु के ऊपर चित्त चिरकाल तक स्थिर रहता है। इस अवस्था में चित्त के समाहित होने के लिये किसी आलम्बन के न होने के कारण इसे सबीज समाधि कहते हैं।

इस प्रकार जिस अवस्था में ध्येय(आत्मा) का ज्ञान सम्यक् प्रकार से होता है वही सम्प्रज्ञात समाधि है। सम्प्रज्ञात समाधि चार प्रकार की होती है— वितर्कानुगत, विचारानुगत, आनन्दानुगत और अस्मितानुगत।

वितर्कानुगत — स्थूल विषयक साक्षात्कार का नाम वितर्क है। जब किसी स्थूल विषय के आलम्बन से चित्त को एकाग्र किया जाता है तो वह समाधि वितर्कानुगत सम्प्रज्ञात समाधि होती है। जैसे — मूर्ति पर ध्यान केन्द्रित करना।

विचारानुगत — स्थूल स्वरूप का ज्ञान हो जाने के उपरान्त जब एकाग्र चित्त के आलम्बन का विषय सूक्ष्म होता है तब वह अवस्था विचारानुगत सम्प्रज्ञात समाधि कहलाती है। इस अवस्था में तन्मात्राये मन को एकाग्र करने का माध्यम बनती हैं।

आनन्दानुगत — सत्त्व गुण की अधिक उत्कृष्टता के लिये जब उससे भी सूक्ष्म इन्द्रियों को आश्रय का विषय बनाकर चित्त की तदाकाराकारित वृत्ति के साथ आनन्द के अनुभव के पृथक् अस्तित्व का ज्ञान होने पर आनन्दानुगत सम्प्रज्ञात समाधि कहलाती है।

अस्मितानुगत — मन की एकाग्रता का जब अह आश्रय होता है तो ध्यान का विषय अस्मिता या अहकार ही होता है तथा अन्यवृत्तियों का अभाव हो जाता है तो अस्मितानुगत सम्प्रज्ञात समाधि होती है।

सम्प्रज्ञात समाधि मे पुरुष-प्रकृति की भिन्नताख्याति लक्षणात्मिका जो वृत्ति है, जिसमे विशुद्ध सत्त्व ही प्रधान रहता है, उसका निरोध नहीं होता।

सम्प्रज्ञात समाधि एक प्रकार से असम्प्रज्ञात समाधि का द्वार है। सम्प्रज्ञात समाधि के अनन्तर जब पूर्ण व अचल अवस्था का उदय होता है तब चित्त शान्त प्रवाह मे बहता है, किन्तु इसमे ज्ञाता ज्ञेय का अन्तर बना रहता है और इस अन्तर की समाप्ति असम्प्रज्ञात समाधि मे होती है।

असम्प्रज्ञात समाधि ^१— सम्प्रज्ञात समाधि की अन्तिम अवस्था मे भी चित्त के लिये कोई न कोई आलम्बन बना ही रहता है, किन्तु जब ध्यान करते-करते चित्त का कोई भी आलम्बन शेष नहीं रहता और उसका सम्बन्ध सभी प्रकार के विषयो से समाप्त हो जाता है और वह ज्ञान, ज्ञाता व ज्ञेय की त्रिपुटी से भिन्न हो जाता है, तो यही अवस्था असम्प्रज्ञात समाधि कहलाती है। इस अवस्था मे समस्त वृत्तियों का निरोध हो जाता है। इस समाधि मे सभी वृत्तियों का निरोध हो जाने के कारण चित्त शांत, निश्चल एव निस्पृह हो जाता है। समस्त कर्माशय व क्लेशो का नाश हो जाता है। सस्कार शेष रह जाते हैं। परन्तु ये प्राचीन सस्कार योगपक्षीय सस्कार कैवल्य पक्ष के सस्कारो से निवृत्त हो जाते हैं। उनके निवृत्त हो जाने पर पुरुष अपने रूप मे प्रतिष्ठित होकर योग के बल से मुक्त और शुद्ध हो जाता है। यह समाधि दो प्रकार की होती है। १ उपाय प्रत्यय और २ भव प्रत्यय । 'उपाय प्रत्यय' 'असम्प्रज्ञात समाधि' योगियों की होती है और उन योगियों को जो सम्प्रज्ञात योग को पूर्णतया सिद्ध करने के फलस्वरूप निर्विप्लव विवेकख्याति का लाभ कर चुके हैं और उससे आगे भी योग साधना मे रत रहने वाले होते हैं। 'तत्रोपायप्रत्ययो योगिना भवति'। जबकि 'भव प्रत्यय' असम्प्रज्ञात समाधि विदेहो तथा प्रकृतिलीनो को होती है। 'भवप्रत्ययोविदेह प्रकृतिलयानाम्'। विदेहो तथा प्रकृतिलीनो को तत्तद्रूप प्राप्त होते ही सकलज्ञानहीन सस्कारमात्रावशिष्ट

^१ तस्यापिनिरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजसमाधि । — योगसूत्र १/५१

स्थितिस्वत प्राप्त हो जाती है। यह स्थिति 'असम्प्रज्ञात समाधि' की होती है तथा यह सामाध्यावस्था 'भव प्रत्यय' कहलाती है। समाधिभाव में उदय हुई ऋतभरा प्रज्ञा से उत्पन्न सस्कार-क्लेश के क्षय का सम्पादन करते हैं। इसी प्रज्ञा के कारण चित्त के भटकने का अधिकार सर्वदा के लिये छिन जाता है।

इस प्रकार उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट हो जाता है कि जब साधक चित्त वृत्तियों का निरोध करना प्रारम्भ करता है तो उसे एक लम्बी यात्रा के लिये प्रस्थान करना पड़ता है। इस योग मार्ग में योगी के समक्ष अनेक प्रकार के प्रलोभन आते हैं परन्तु योगी को अपने आत्मसाक्षात्कार रूपी लक्ष्य को प्राप्त करने के लिये दृढ़ रहना चाहिये उसे चाहे किसी भी प्रकार का प्रलोभन दिया जाये उसे विचलित नहीं होना चाहिये। योग साधना में प्रत्येक चरण बढ़ने पर योगी की प्रज्ञा सूक्ष्मतम पदार्थों, गुणों, उनकी समस्त स्थितियों का धर्मो सहित धीरे-धीरे प्रत्यक्ष की भाँति स्पष्ट रूप ग्रहण करने लगती है। उसके सस्कार भी क्षीण हो जाते हैं तथा वह प्रज्ञा में स्थित हो जाता है जो साधक को सासारिक बंधनों से मुक्त करके मोक्ष की ओर ले जाती है। योग की भिन्न-भिन्न अवस्था में पहुँचकर साधक भिन्न-भिन्न चमत्कारों को प्राप्त करता है। योग की चार अवस्थाएँ मानी गयी हैं—

- १ योग साधन के अभ्यास में प्रवृत्त साधक को 'कल्पिक' कहते हैं अभ्यास के अभाव से इसमें किसी प्रकार का चमत्कार नहीं होता है।
- २ दूसरी अवस्था में साधक समाधि में कुछ सिद्धियाँ प्राप्त कर लेता है और उसका चित्त जब निर्विचार समाधि में समाहित हो जाता है तब उसमें एक प्रकार की प्रज्ञा का उदय होता है। यह प्रज्ञा सत्य ही सत्य का पालन करने वाली होती है उसमें मिथ्या की गंध भी नहीं रहती है। इसे ऋतभरा प्रज्ञा कहते हैं। इस प्रज्ञा को प्राप्त करके योगी 'मधुभूमिक' कहलाता है।

३ योग की तृतीय अवस्था में साधक पंचमहाभूतों एवं इन्द्रियों पर विजय प्राप्त कर लेता है। परन्तु चित्त ज्ञानादि चमत्कार प्राप्त कर लेता है। इस अवस्था को 'प्रज्ञाज्योति' कहा गया है।

४ योग की चतुर्थ अवस्था में असम्प्रज्ञात समाधि सिद्धि योगी का एकमात्र चित्त को लय करने का ध्येय रहता है। सब भावनाओं का अतिक्रमण करने के कारण योगी में कोई आकांक्षा शेष नहीं रहती है। इस अवस्था का योगी 'अतिक्रान्त भावनीय योगी' कहलाता है।

कैवल्य — वह चरम अवस्था जहाँ पहुँचकर साधक का पुनः त्रिगुणों से कभी मेल नहीं होता है कैवल्य कहलाती है। गुणों से साधक का मेल होना ही सभी दुखों का कारण है और अविद्या के कारण साधक इस कुसंग में फँस जाता है। अतः जब अविद्या की समाप्ति हो जाती है, तो साधक का यह कुसंग भी छूट जाता है और उसकी अपने स्वरूप में स्थिति होती है। साधक की यह स्वस्वरूप (अपने स्वरूप) में स्थिति ही कैवल्य कहलाती है।^१ सर्वज्ञ होने पर योगी वैराग्य के द्वारा क्लेश उत्पन्न करने वाले बीजों का भी क्षय कर देता है और पुनः इन बीजों में क्लेश अकुरित करने की शक्ति नहीं रह जाती है। इस प्रकार आत्मा को गुणों से आत्यन्तिक वियोग प्राप्त करके अपने स्वरूप में प्रतिष्ठित होना ही कैवल्य है।

इधर त्रिगुणात्मिका प्रकृति भी अपने रज और तम गुण से ऊपर उठकर अपने शुद्ध सत्त्वरूप से पुरुषरूप का ही अनुकरण करती है। फिर वह मिथ्याभोगों से शून्य हो जाती है। यही अवस्था कैवल्य है।^२

इस प्रकार अष्टांग मार्ग का पालन करके योगी कैवल्य को प्राप्त करता है। जहाँ उसे निजस्वरूप की प्राप्ति होती है।

^१ तद्भावात् सयोगाभावो हानं तद्दृशे कैवल्यम्।

— योगसूत्र २/२५

^२ सत्यपुरुषयो शुद्धिसाम्ये कैवल्यमिति।

— योगसूत्र ३/५५

चतुर्थ अध्याय

न्याय-वैशेषिक दर्शन

पूर्व अध्याय की भाँति प्रस्तुत अध्याय में हम न्याय और वैशेषिक दोनों वस्तुवादी दर्शनो का एक साथ विवेचन करेंगे। न्याय व वैशेषिक दोनों समान तन्त्र हैं ये दोनों दर्शन अपने उद्गम स्थल से भिन्न-भिन्न होते हुए भी आगे चलकर नदी की दो धाराओं की भाँति आपस में मिल गये। न्याय दर्शन के प्रवर्तक महर्षि गौतम हैं। इनका दूसरा नाम अक्षपाद होने के कारण न्याय दर्शन 'अक्षपाद दर्शन' भी कहलाता है। गौतम ने न्याय दर्शन के मूलग्रन्थ "न्यायसूत्र" की रचना की। वैशेषिक दर्शन का प्रवर्तक महर्षि कणाद को माना जाता है। इन्होंने वैशेषिक के मूलग्रन्थ "वैशेषिक सूत्र" की रचना की। महर्षि कणाद का अन्य नाम उलूक होने के कारण यह दर्शन "औलूक्य दर्शन" के नाम से भी जाना जाता है, किन्तु आगे चलकर अन्नभट्ट के तर्कसंग्रह एवं विश्वनाथ के भाषा-परिच्छेद या कारिकावली में दोनों दर्शनों का एक साथ प्रतिपादन किया गया है। इसके अतिरिक्त न्यायवार्तिक, न्यायसूची निबन्ध, न्यायमजरी, न्यायकुसुमाजलि, प्रशस्तपादभाष्य, या पदार्थ-धर्मसंग्रह, किरणावली, उपस्कार आदि ग्रन्थों से न्याय-वैशेषिक की जानकारी प्राप्त होती है।

वैशेषिक दर्शन में तत्त्वमीमांसा का प्रधान है, वही न्याय दर्शन में तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमांसा को महत्त्व दिया गया है। न्याय व वैशेषिक दर्शनों में कुछ बिन्दुओं पर मतभेद है यथा—वैशेषिक दर्शन में सिर्फ प्रत्यक्ष एवं अनुमान को प्रमाण के रूप में स्वीकार किया गया है वहीं न्याय दर्शन में प्रत्यक्ष व अनुमान के अतिरिक्त शब्द और उपमान सहित प्रमाणों की संख्या चार स्वीकृत की गयी है।

इन दोनों दर्शनों में दूसरा अन्तर यह है कि वैशेषिक दर्शन में सात पदार्थों — द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय व अभाव को माना गया है और इनका सूक्ष्म विश्लेषण किया गया है। वहीं न्यायदर्शन सोलह पदार्थों प्रमाण, प्रमेय, सशय, प्रयोजन, दृष्टान्त,

सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वामास, छल, जाति और निग्रह को माना गया है। न्याय दर्शन में आत्मतत्त्व का विवेचन प्रमेय के अन्तर्गत किया गया है। इस प्रकार दोनों दर्शनों में मूलतः यही दो अन्तर हैं। शेष बातों में दोनों दर्शनों में समानता पाई जाती है।

न्याय व वैशेषिक दर्शन में आत्मतत्त्व का विवेचन समान रूप से किया गया है। इसके अतिरिक्त दोनों दर्शनों का अन्तिम लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति है। न्याय दर्शन के अनुसार मोक्ष की प्राप्ति तत्त्वज्ञान के द्वारा होती है और तत्त्वज्ञान की प्राप्ति प्रमाणों का ज्ञान होने पर संभव है। नैयायिक सोलह पदार्थों के ज्ञान को ही मोक्ष प्राप्ति का साधन मानते हैं। वहीं वैशेषिक दर्शन के अनुसार मोक्ष की प्राप्ति धर्म से संभव है। महर्षि कणाद ने स्पष्ट रूप से उल्लिखित किया है कि धर्म मोक्ष का साधन है, इससे तत्त्व ज्ञान और निश्चेयस की प्राप्ति होती है।¹ इसलिये धर्म का विवेचन ही उनका प्रतिपाद्य विषय है। वैशेषिकों के अनुसार सात पदार्थों के ज्ञान से ही निश्चेयस की प्राप्ति होती है। वैशेषिक इन्हीं सात पदार्थों में न्याय के सारे पदार्थों को अन्तर्विष्ट कर लेता है। न्याय और वैशेषिक दोनों एक ही सिद्धान्त के दो पक्षों को उपस्थित करते हैं। वैशेषिक का झुकाव जहाँ प्रमेय की ओर अधिक है वहीं न्याय का उद्देश्य प्रमेयों की प्रमा के लिये उपेक्षित प्रमाणों की प्रमाणिकता सिद्ध करने का है। न्याय दर्शन में प्रमाणों का प्रतिपादन करके प्रमेय विषयक अवधारणाओं को स्पष्ट किया गया है। वहीं वैशेषिक दर्शन प्रमेय विवेचन के अतिरिक्त अपने प्रमाण विषयक मत की व्याख्या करता है।

न्याय दर्शन में जिन सोलह पदार्थों को स्वीकार किया गया है। प्रमेय इनमें से दूसरा है। ज्ञान के विषय को प्रमेय कहा जाता है। महर्षि गौतम ने अपने न्याय सूत्र में बारह प्रमेयों आत्मा, शरीर, पञ्चज्ञानेन्द्रियो, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख और अपवर्ग को माना है।² न्याय दर्शन के अनुसार इन प्रमेयों का ज्ञान प्राप्त

¹ यतोऽन्युदयनि श्रेयससिद्धि स धर्मः ।

— वैशेषिक सूत्र — १/१/२

² आत्मशरीरेन्द्रियार्थ बुद्धिमन प्रवृत्ति दोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् । — न्याय सूत्र १/१/९

करना आवश्यक है। इनमे से आत्मा व अपवर्ग का हम प्रसंगानुसार आगे विवेचन करेंगे शेष प्रमेय इस प्रकार है—

शरीर — सुख-दुख आदि भोगों का आयतन या आधार शरीर है। यह शरीर विभिन्न व्यापारों का आधार है। चूँकि शरीर के द्वारा ही सुख एवं दुख का भोग किया जाता है, इसलिये 'भोगायतन'¹ भी कहते हैं। न्यायसूत्र के अनुसार चेष्टा, इन्द्रिय और अर्थों का आधार शरीर ही है। इच्छित वस्तु की अभिलाषा और अनिच्छित वस्तु को दूर करने के लिये जो क्रिया की जाती है उसे 'चेष्टा' कहते हैं। चूँकि पाँचों ज्ञानेन्द्रियाँ शरीर में ही निवास करती हैं इसी कारण शरीर प्रत्यक्षत इन्द्रियाश्रय है। इसी प्रकार वह अर्थाश्रय इसलिये कहा जाता है कि इन्द्रिय और अर्थों के सन्निकर्ष से जो दुख का प्रतिसवेदन होता है। वह शरीर में ही होता है।² यह शरीर नश्वर है। अपने प्रारब्ध कर्मों के अनुसार आत्मा भिन्न-भिन्न शरीरों को धारणा करती व भोगती है तथा भोग की समाप्ति हो जाने पर शरीर की समाप्ति हो जाती है, किन्तु आत्मा का क्षय नहीं होता, बल्कि वह पुर्नजन्म ग्रहण करता है यह पुर्नजन्म का चक्र तब तक चलता रहता है जब तक आत्मा को मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो जाती है। आत्मा व शरीर का सम्बन्ध अनादि है।

इन्द्रिय — जिनके द्वारा आत्म-तत्त्व बाह्य वस्तुओं का भोग करता है, वे इन्द्रियाँ हैं। इन्द्रियाँ शरीर से सयुक्त रहने के कारण भोग का साधन हैं। ये दो प्रकार की होती हैं। बाह्येन्द्रिय व अन्तरिन्द्रिय। मन अन्तरिन्द्रिय है जबकि चक्षु, रसना, घ्राण, त्वक् एवं श्रोत ये पाँच बाह्येन्द्रियाँ हैं। इनके द्वारा क्रमशः देखना, चखना, सूँघना, छूना एवं सुनना ये कार्य सम्पादित किये जाते हैं। ये इन्द्रियाँ क्रमशः तेज, जल, पृथ्वी, वायु और आकाश इन पंचमहाभूतों के प्रतिरूप हैं।

¹ तस्य भोगायतनम् — तर्कभाषा

² चेष्टोन्द्रियार्थाश्रय शरीरम् — न्यायसूत्र १/१/११

अर्थ — इन्द्रियो द्वारा भोग की जाने वाली वस्तुओ के समूह को 'अर्थ' कहते है। रूप, रंग, गंध, स्पर्श और शब्द ये क्रमश तेज, जल, पृथ्वी, वायु एव आकाश आदि के गुण है। वैशेषिक दर्शन मे द्रव्य, गुण, कर्म आदि अर्थ कहे गये है।

बुद्धि — न्याय दर्शन मे बुद्धि को ज्ञान या उपलब्धि का ही समानार्थक माना गया है। इसमे ज्ञान का नाम ही बुद्धि है। न्याय दर्शन मे बुद्धि कोई पृथक् इन्द्रिय न होकर अर्थ का ग्राहक है। अर्थ का ग्राहक होने के कारण इसे उपलब्धि या अर्थोपलब्धि कहा गया है।

मनस्— दुःख—सुख का जो ज्ञान है, उसके साधन इन्द्रिय का नाम मनस् है। सुख—दुःख, इच्छा, राग, द्वेष आदि आत्मा के गुणो का ज्ञान मन के द्वारा ही होता है। न्याय दर्शन मे मन की सत्ता के प्रमाणन मे कहा गया है कि एक साथ कई ज्ञान की उत्पत्ति न होने देना, इस बात का प्रमाण है कि पदार्थ और इन्द्रियो के सम्पर्क के अतिरिक्त ज्ञान का कारण 'मन' का भी इन्द्रियो के साथ सम्पर्क हुये बिना ज्ञान की उत्पत्ति नहीं हो सकती। मन अणु रूप एव नित्य है। चूँकि मन अणु रूप है इसलिए यह सब इन्द्रियो के साथ एक ही काल मे नहीं रह सकता है। कभी—कभी हम देखते है कि इन्द्रियो का पदार्थो के साथ सन्निकर्ष होने पर भी हमे उसका ज्ञान नहीं हो पाता इसका कारण यह है कि इन्द्रियो के साथ मन के सयोग का अभाव होता है। अतः पदार्थो के ज्ञान के लिये इन्द्रिय व पदार्थो के सन्निकर्ष के साथ—साथ मन का इन्द्रियो से सम्पर्क होना आवश्यक है। प्रत्येक जीवात्मा के साथ एक मन रहता है जो एक आत्मा को दूसरे आत्मतत्त्व से पृथक् रखता है। इसी कारण न्याय मत मे आत्मा को अनेक माना गया है।

प्रवृत्ति— मन, वचन व शरीर से जो कुछ व्यापार या क्रिया की जाती है, उसे प्रवृत्ति कहते है। ये तीनों क्रियाये शुभ व अशुभ के भेद से दो—दो प्रकार की होती है। इस प्रकार प्रवृत्तियो की संख्या छ हो जाती है। शुभ प्रवृत्तियो के कारण हममे अच्छे कर्मो यथा—दान देना, सत्य का पालन करना, दूसरो की सेवा करना व मन मे दया का भाव उत्पन्न होता है। वहीं हिंसा, अस्तेय, अनृत, परनिन्दा, नास्तिकता आदि क्रियाये अशुभ प्रवृत्तियो के कारण होती है।

दोष— जिसके कारण प्रवृत्ति होती है, उसी का नाम दोष है। ये तीन प्रकार का होता है—राग, द्वेष, एव मोह। इनके कारण ही कायिक, वाचिक तथा मानसिक प्रवृत्तियाँ होती हैं। किसी पदार्थ को जानकर उससे सुख का अनुभव करके मनुष्य में राग व उससे दुख का अनुभव करके मनुष्य में द्वेष की उत्पत्ति होती है। अतः द्वेष व मोह के वश में होकर प्राणी वह काम करता है जिससे सुख व दुख मिलता है। अनुभव का कारण प्रवृत्ति होने की वजह से राग—द्वेषादि दोषों को प्रवृत्ति का परिणाम कहा जाता है।

प्रेत्यभाव— मृत्यु के पश्चात् पुनर्जन्म लेने को प्रेत्यभाव कहा जाता है। मनुष्य का सम्बन्ध स्पष्ट रूप से शरीर, इन्द्रिय, मन, संवेदना व बुद्धि से है। जब मनुष्य की मृत्यु हो जाती है तब इन सभी सम्बन्धों की समाप्ति हो जाती है। पुनर्जन्म के होने पर यही सम्बन्ध दूसरे शरीर से होता है। यह सम्बन्धाभ्यास अपवर्ग की प्राप्ति होने तक निरन्तर चलता रहता है।

फल - प्रवृत्ति व दोष के परिणाम को ही फल कहते हैं। सुख व दुख के साक्षात्कार का नाम ही फल है। हम जो भी कर्म करते हैं उन कर्मों के अनुसार हमें सुख या दुख रूपी फल की प्राप्ति होती है। कुछ कर्म तुरन्त फल देते हैं तो कुछ कर्म बाद में फल देते हैं और कुछ कर्म जन्म—जन्मान्तर तक फलों को प्रदान करते रहते हैं। जन्म—जन्मान्तर में फल देने वाले कर्म अदृष्ट को उत्पन्न करते हैं जो उचित समय आने पर कर्म—फल प्रदान करता है। एक शरीर द्वारा किये गये कर्मों का फल दूसरे शरीर को अदृष्ट व आत्मा की एकता के कारण भोगना पड़ता है।

दुःख— न्याय दर्शन में दुख को ग्यारहवें प्रमेय के रूप में स्वीकृत किया गया है। अपवर्ग के स्वरूप के स्पष्टीकरण के लिए हम दुख के स्वरूप की विस्तृत विवेचना करेंगे। इच्छाविघातजन्य पीडा का नाम न्याय दर्शन में दुख है। न्याय वैशेषिक दर्शन में दुख को एक गुण माना गया है। गुण वैशेषिक दर्शन में दूसरे पदार्थ के रूप में स्वीकार किया गया है। गुण का आश्रय द्रव्य है। बिना किसी द्रव्य रूपी आधार के गुण नहीं रहता है। दूसरे द्रव्य पर निर्भर रहने के कारण ही इसे गुण कहते हैं। गुण का स्वतंत्र अस्तित्व नहीं होता है,

यह पराश्रित ही है। यथा—लाल रंग किसी द्रव्य में ही हो सकता है, किन्तु इसका स्वतंत्र रूप अस्तित्व असंभव है। वैशेषिक दर्शन के अनुसार 'द्रव्यों के आश्रित गुण रहित और सयोग एव विभाग का निरपेक्ष कारण न होने वाला अपितु सापेक्ष कारण होने वाला पदार्थ गुण है।' दुःख आत्मा का गुण है। क्योंकि यह आत्मा पर आश्रित है इसी कारण इसे गुण कहा जाता है। इसका स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है। दुःख का कोई गुण न होने के कारण यह स्वयं गुण रहित है। दुःखों को क्लेश, पीडा एवं सताप भी कहते हैं। संसार का कोई भी जीव दुःख से रहित नहीं है। दुःख तीन प्रकार का होता है— आध्यात्मिक, आधिभौतिक, व आधिदैविक। शरीर व मन से उत्पन्न होने वाले दुःख को आध्यात्मिक दुःख कहते हैं। इस दुःख का निवारण आन्तरिक उपायों से ही संभव है। सर्प, बिच्छू, व्याघ्र आदि से उत्पन्न होने वाला दुःख आधिभौतिक दुःख कहलाता है। राक्षस, यक्ष, गन्धर्व, ग्रह आदि के आवेश में जिस दुःख की प्राप्ति होती है उसे आधिदैविक दुःख कहते हैं। आधिभौतिक एवं आधिदैविक दुःखों का निवारण बाह्य उपायों से संभव है। शरीर, छ इन्द्रियों, छ विषय और छ बुद्धि— रसना चाक्षुष, श्रावण, घ्राणज, त्वाच तथा मानस और सुख—दुःख को मिलाकर कहीं—कहीं इक्कीस प्रकार के दुःखों को माना गया है। शरीर आदि को दुःख का साधन होने के कारण ही दुःख माना गया है। न्याय दर्शन में दुःख का आदि कारण मन को माना गया है। विश्वनाथ पचानन के अनुसार— दुःख आदि के साक्षात्कार में मन कारण है। तर्कदीपिका में भी कहा गया है कि मन स्वयं अस्पृश्य पदार्थ होते हुये भी क्रिया करने में समर्थ है।

अपवर्ग- दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति को ही न्याय दर्शन में अपवर्ग की संज्ञा से विभूषित किया गया है। अपवर्ग की अवस्था में सभी कर्मों के नष्ट हो जाने के फलस्वरूप पुनर्जन्म नहीं लेना पड़ता है। मोक्ष अभयद एव अजर—अमर है। इस अवस्था में आत्मा सभी प्रकार के दुःखों से मुक्त हो जाती है।^१ मोक्ष का विस्तृत विवेचन हम प्रसंगानुसार अन्त में करेंगे।

^१ द्रव्याश्रय्यगुणवान् सयोगविभागेष्वकारणमनपेक्ष इति गुणलक्षणम्।

— वैशेषिक सूत्र—१/१/१६

^२ तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्ग — न्यायसूत्र १/१/२२

आत्मा

न्याय-दर्शन में माना गया है कि गुण के रहने के लिये किसी न किसी आधार का होना परम आवश्यक है। बुद्धि, सुख-दुःख, राग-द्वेष, इच्छा आदि गुणों के आधारभूत द्रव्य की खोज करने पर हम पाते हैं कि पृथ्वी, जल, वायु, आकाश, दिक्, शरीर, मन एवं इन्द्रियाँ इन गुणों के आधार नहीं हो सकते हैं, क्योंकि पृथ्वी, जल, वायु, एवं तेज प्रत्यक्ष गोचर हैं और इनके कार्यभूत अनेकों वस्तुएँ हैं परन्तु इनमें से किसी में भी बुद्धि, सुख-दुःख आदि की प्राप्ति नहीं होती है। इसी तरह काल एवं आकाश भी मनुष्य से बाहर प्राप्त होने के कारण गुणों का आश्रय नहीं हो सकते हैं क्योंकि सुख-दुःख एवं बुद्धि आदि को हम मनुष्य के बाहर नहीं पाते हैं इसलिये इनके आश्रय के रूप में आत्मा नामक द्रव्य की सत्ता स्वीकार की गयी है।

देहादि के सघात में दो पृथक्-पृथक् सत्ताएँ हैं शरीर और ज्ञानेन्द्रियाँ। शरीर में ज्ञानेन्द्रियों की चेतना या ज्ञान के आधार पर चेतना का भ्रम होता है। इनमें से इन्द्रियों को भी आत्मा नहीं माना जा सकता है क्योंकि इन्द्रियाँ केवल अपने-अपने विषय यथा-जिह्वा स्वाद को, घ्राण गन्ध को, नेत्र रूप को एवं त्वचा स्पर्श को ही ग्रहण करने में समर्थ हैं इसके अतिरिक्त ये एक-दूसरे के विषय को ग्रहण नहीं कर पाती हैं इसलिये इन्द्रियों को आत्मा नहीं कहा जा सकता है। चूँकि इन्द्रियों से अलग-अलग रूप में चेतनाओं का प्रादुर्भाव होता है अतः कोई सत्ता है जो उन्हें व्यवस्थित करके ज्ञानार्जन करता है और यह सर्वज्ञ, सर्वविषयग्राही सत्ता आत्मा है, जो इन्द्रिय रूपी साधन के द्वारा ज्ञानार्जन करता है।

इसी प्रकार शरीर को भी आत्मा नहीं माना जा सकता है क्योंकि यदि शरीर आत्मा होता तो शव में भी चैतन्य का आभास मिलता। यदि शरीर को नित्य चेतन

आत्मा माना जाये तो शरीर के मृत होने की संभावना भी समाप्त हो जायेगी इसलिए शरीर भी आत्मा नहीं है।^१

मन को भी आत्मा नहीं माना जा सकता है। मन केवल इन्द्रिय होने के कारण आत्मा नहीं है। यद्यपि इन्द्रियों नाना रूपों में पृथक्-पृथक् होकर अपने-अपने विषयों को ग्रहण करती हैं, किन्तु मन उन सम्पूर्ण विषयों को ग्रहण करता है। अतः स्मृत्यादि विषय जो आत्मा की सत्ता को स्वीकार करने का आधार हैं वही मन के धर्म भी हो सकते हैं। इस आक्षेप के उत्तर में न्याय दर्शन में कहा गया है कि मन यद्यपि बाह्य विषयों को ग्रहण करने में सहायक है, किन्तु वह सर्वविषयग्राही नहीं है क्योंकि वह आन्तरिक सुख-दुःख की अनुभूति में स्वतंत्र साधन के रूप में है। साधन साधक नहीं हो सकता है। आन्तरिक विषय बाह्य विषयों से सर्वथा भिन्न है इन्द्रियों आन्तरिक विषय सुख-दुःख आदि का ग्रहण नहीं कर सकती है इसलिये इनके ग्रहण के लिये पृथक् इन्द्रिय की आवश्यकता है जो कि मन है। अतः मन को भी गुणों का आधार नहीं माना जा सकता है।

तब यह निष्कर्ष निकलता है कि इन सभी गुणों का आधार शरीर, मन, इन्द्रियादि से भिन्न कोई पृथक् द्रव्य है और इसी द्रव्य का नाम आत्मा है। वैशेषिक दर्शन में आत्मा के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिये अनेक तर्क दिये गये हैं।^२

इच्छा, बुद्धि, सुख-दुःख, राग-द्वेष आदि का विश्लेषण करने पर हम पाते हैं कि इनकी अनुभूति स्वयं में होती है। अतः कोई ऐसा द्रव्य है जो इन समस्त अनुभूतियों को ग्रहण करता है और वह द्रव्य आत्मा है। किसी वस्तु की इच्छा का कारण भूतकाल में उस वस्तु से मिलने वाले सुख का स्मरण है। वस्तु की इच्छा का होना यह प्रमाणित करता है कि आत्मा ने भूत काल में जिस वस्तु से सुख का अनुभव या दुःख की अनुभूति प्राप्त की थी वह आत्मा आज भी उस तरह की वस्तु देखकर सुख के प्राप्ति की इच्छा या उस वस्तु

^१ शरीरस्य न चैतन्य मृतेषु व्यभिचरित । — न्यायसिद्धान्त मुक्तावली

^२ प्राणापान निमेषोन्मेष जीवनमनोगति इन्द्रियान्तर विकारसुखदुःखेच्छाद्वेष प्रयत्नाश्चात्मनो ।

— वै० सू०—३/२/४

के प्रति द्वेष भाव को रखता है जो कि स्मरण पर निर्भर है। अतः आत्मा की सत्ता है। प्राणवायु के विविध व्यापारों के द्वारा भी आत्मा की सिद्धि होती है। श्वॉस-प्रश्वॉस से शरीर फूलता तथा सकुचित होता है यह प्रक्रिया किसी चेतन तत्त्व के द्वारा ही समभव है अतः आत्मा का अस्तित्व है। इसी प्रकार हम देखते हैं कि हमारी शारीरिक क्रियाएँ जैसे-पलकों का गिरना एवं उठना किसी चेतन अधिष्ठाता की ओर सकेत करते हैं जो शरीर व इन्द्रिय तथा मन से भिन्न है, क्योंकि श्वॉस, प्रश्वॉस पलकों के गिरने तथा उठने का व्यापार इन तीनों से निरपेक्ष चलते रहते हैं अतः आत्मा की सत्ता प्रमाणित होती है।

जिस प्रकार कोई गृह-स्वामी अपने घर की देख-रेख करता है और उसे सज्जा-सवॉरता है ठीक उसी प्रकार आत्मतत्त्व भी शरीर की देख-रेख करता है। हम देखते हैं कि शरीर में घाव आदि लगने पर वह दवा आदि लगाने से ठीक हो जाते हैं। यह शरीर में स्थित आत्मा के कारण ही समभव है।

इच्छित वस्तुओं की प्राप्ति के लिये मन का बाह्य इन्द्रियों से मिलना भी किसी चेतन सत्ता का अनुमान कराता है। जिस प्रकार बच्चा अपनी इच्छा के अनुसार गेद को इधर-उधर फेंकता रहता है। ठीक उसी प्रकार आत्मा भी मन को इधर-उधर दौडता रहता है।

इस प्रकार न्याय दर्शन में राग-द्वेष, प्रयत्न तथा सुख-दुःख इच्छा आदि गुणों के गुणी रूप में अनुमान द्वारा आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध किया गया है।

आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा भी होता है। वैशेषिक दर्शन में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि आत्मा को यौगिक प्रत्यक्ष के द्वारा जाना जा सकता है, परन्तु सर्वसाधारण के लिये यह अगम्य सा ही है।^१ उद्योतकर भी कहते हैं कि आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान प्रत्यक्ष से भी होता है। आत्मा के अस्तित्व का खडन करना स्वयं का खडन करना है,^२ इसलिये आत्मा अखण्डनीय है। ज्ञानादि गुणों का गुणी आत्मा ही है,

^१ न्यायकदली पृष्ठ - १६६ प्र० सगम लाल पाण्डेय, भारतीय दर्शन का सर्वेक्षण पृष्ठ १६१ से उद्धृत।

^२ तदात्मगुणसद्भावादप्रतिषेध। - न्यायवार्तिक - ३/१/१४

क्योंकि आत्मा के बिना ज्ञान का होना असंभव है। आत्मा का मानस प्रत्यक्ष माना गया है जो समाधि की अवस्था में संभव है। यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि प्राचीन न्याय दर्शन में प्रत्यक्ष की चर्चा नहीं की गयी है केवल अनुमान व शब्द प्रमाण के द्वारा ही आत्मा की सत्ता को सिद्ध किया गया है, किन्तु नव्य-न्याय में आत्मा को प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा भी प्रमाणित किया गया है। यदि आत्मा-सत्ता न मानी जाये तो ज्ञान का प्रत्यय व विषय भिन्न-भिन्न होंगे जिससे दो ज्ञानों या दो विषयों में कोई सम्बन्ध स्थापित नहीं हो सकेगा। इसलिये इस सम्बन्ध को सम्बन्धित करने वाला आधारभूत तत्त्व आत्मा ही है।

इस प्रकार उपर्युक्त तर्कों के द्वारा न्याय-वैशेषिक दर्शन में आत्मा की सत्ता को स्वीकार किया गया है। जो शरीर, मन, इन्द्रिय, बुद्धि आदि से भिन्न है क्योंकि ये सभी अनित्य हैं, जबकि आत्मा नित्य है। ये सभी आत्मा रूपी द्रव्य के गुण हैं। इन सभी साधनों का प्रयोग करने वाला तत्त्व आत्मा ही है।

आत्मा का स्वरूप— न्याय-वैशेषिक दर्शन में आत्मा को द्रव्य रूप माना गया है जो नित्य होने के कारण निरवयव है, वह ज्ञाता, कर्त्ता तथा भोक्ता है। आत्मा विभु और अनेक है। यह स्वरूपतः अचेतन है, किन्तु चैतन्य उसका आगन्तुक गुण है। केशवमिश्र के अनुसार आत्मत्व जाति के आश्रय को आत्मा कहते हैं। वह देह, इन्द्रिय आदि से भिन्न, प्रत्येक शरीर में एक है। प्रतिसन्धान, स्मरण और प्रत्यभिज्ञान करने वाला तत्त्व आत्मा है। न्यायसूत्र में महर्षि गौतम ने इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख-दुःख और ज्ञान को आत्मा का लिंग कहा है।¹ वहीं वैशेषिक दर्शन में महर्षि कणाद ने आत्मा को पारिभाषित करते हुये कहा है कि— इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख-दुःख और ज्ञान के अतिरिक्त प्राण, अपान, निमेष, उन्मेष और जीवन आत्मा के लिंग हैं। अन्नभट्ट के अनुसार ज्ञान के अधिष्ठान को आत्मा कहते हैं। देश एव काल की दृष्टि से देश व काल भी ज्ञान के आश्रय हैं, परन्तु समवाय सम्बन्ध के आधार पर अन्ततः आत्मा ही ज्ञान का आश्रय है।

¹ इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गमिति। — न्यायसूत्र १/१/१०

न्याय दर्शन में आत्मा को एक द्रव्य के रूप में स्वीकार किया गया है। आत्मा के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिये जो तर्क प्रस्तुत किये गये हैं उनसे भी यह स्पष्ट हो जाता है कि आत्मा बुद्धि, सुख-दुःख, इच्छा, प्रयत्न आदि गुणों का आश्रय होने के कारण द्रव्य है।

न्याय-वैशेषिक के अनुसार आत्मा नित्य है, वह विभु परिमाण वाला है। आत्मा को अणु एवं मध्यम परिमाण वाला, नहीं माना जा सकता है। यदि आत्मा को अणु रूप मान लिया जाये तो वह शरीर के किसी एक ही भाग को व्याप्त कर सकेगा चूँकि चैतन्य आत्मा का गुण है इसलिये वह चैतन्य से अलग नहीं रह सकता है। जहाँ पर हम चेतनता का अनुभव होता है वहीं पर हम आत्मा के अस्तित्व का अनुमान करते हैं और आत्मा को अणु परिमाण का मानने पर आत्मा शरीर के जिस विशेष भाग से सम्बन्धित होगा वही हिस्सा चैतन्य से युक्त होगा तथा शेष हिस्सा चैतन्य रहित होगा वह हिस्सा मृत शरीर के समान होगा। आत्मा को अणु रूप मानने पर मन के साथ उसका कर्त्ता और करण का सम्बन्ध भी नहीं हो सकेगा। प्रमेय निरूपण करते करते समय मन को अणु रूप सिद्ध किया जा चुका है। अतः इन दोनों अणुओं में प्रयोक्ता और साधन का सम्बन्ध नहीं स्थापित हो सकता अतः आत्मा का परिमाण अणु रूप मानने पर सुख-दुःखादि उपलब्धियों को समझना असंभव होगा। इस प्रकार आत्मा को अणु रूप नहीं माना जा सकता है।

इसी प्रकार आत्मा को मध्यमपरिमाण वाला भी नहीं माना जा सकता है। जैन दर्शन में आत्मा को मध्यमपरिमाण वाला माना गया है उसके अनुसार आत्मा जिस शरीर में निवास करता है उसी के आकार वाला हो जाता है किन्तु नैयायिक इसका खण्डन करते हैं। न्याय वैशेषिक दर्शन के अनुसार आत्मा को शरीर के परिमाण वाला नहीं माना जा सकता है क्योंकि शरीर तो छोटा-बड़ा होता रहता है। चीटी के शरीर में रहने वाला आत्मतत्त्व हाथी के शरीर में छोटा पड़ जायेगा तथा हाथी के शरीर में रहने वाला आत्मतत्त्व चीटी के शरीर में प्रविष्ट नहीं हो सकेगा। अतः आत्मा को मध्यमपरिमाण वाला नहीं माना जा सकता है। आत्मा को मध्यमपरिमाण वाला मानने पर उसके अनित्यत्व का प्रसंग भी उपस्थित होगा क्योंकि देह के समान देह का परिमाण भी अनित्य है।

इस प्रकार आत्मा के मध्यमपरिमाण व अणु परिमाण वाला न सिद्ध होने पर उसे विभु परिमाण वाला मानना पड़ेगा। विभु होने के कारण ही आत्मा में पाये जाने वाले गुणों की सर्वत्र उपलब्धि सिद्ध होती है। सुख-दुःख, इच्छा, द्वेष आदि जो आत्मा के गुण हैं वे हमें सभी जगह प्राप्त होते हैं आत्मा अमूर्त द्रव्य होने के कारण एक जगह से दूसरी जगह गमन करने में असमर्थ है। अतः आत्मा के गुणों का सर्वत्र पाया जाना उसके विभुत्व को सिद्ध करता है। यद्यपि वह विभु है तथापि उसका अनुभव केवल शरीर के अन्दर ही होता है। अतः आत्मा विभु परिमाण वाला है।

आत्मा नित्य है, उसका कोई अवयव नहीं है। चूँकि आत्मा निरवयव है अतः इसका विनाश नहीं होता है, क्योंकि किसी वस्तु के विनाश के तीन कारण होते हैं— यदि आत्मा अवयवी है तो उसके अवयवों के विनाश द्वारा, यदि वह उत्पन्न हुई वस्तु है तो किसी अन्य निमित्त के द्वारा तथा यदि वह किसी पर आश्रित है तो उसके आश्रय के विनाश के द्वारा उसका विनाश संभव है किन्तु हम देखते हैं कि आत्मा निरवयव है इसलिये उसके अवयवों के द्वारा उसके विनष्ट होने का प्रश्न ही नहीं उठता है। न ही आत्मा किसी पर आश्रित है और न ही आत्मा की उत्पत्ति का कोई कारण खोजा जा सकता है अतः आत्मा का विनाश होना संभव नहीं है। इस प्रकार आत्मा नित्य है। आत्मा निरवयव होने के कारण ही अविनाशी है। आत्मा को ईश्वर न तो पैदा कर सकता है और न ही मार सकता है।

आत्मा को नित्य न मानने पर कर्मवाद का अन्त हो जायेगा क्योंकि यदि आत्मा को विनाशशील मान लिया जाये तो उसके आश्रित कर्मों का भी विनाश मानना पड़ेगा फिर कर्मों के अनुसार फल की प्राप्ति नहीं हो पायेगी अतः आत्मा नित्य है। इसी प्रकार आत्मा को अनित्य मानने पर परलोक की व्याख्या करना कठिन होगी। परलोक की प्राप्ति के लिये ऋषियों व सज्जन पुरुषों के प्रयत्नों द्वारा भी यह सिद्ध होता है कि आत्मा नित्य है।

आत्मा के नित्यत्व के सम्बन्ध में प्रमाण देते हुये जयन्त भट्ट ने बहुत सुन्दर वर्णन किया है। नवजात शिशु के कार्य—कलाप यथा हँसना, रोना व दुग्धपान की प्रवृत्ति भी

आत्मा के नित्यत्व का सूचक है। बालक के दुग्धपान की इच्छा का कारण दूध पीने से प्राप्त हुये सुख का स्मरण है। इसी तरह वह नवजात शिशु हँसता व मुस्कराता है जो कि प्रसन्नता के कारण होता है, जबकि नवजात शिशु के वर्तमान जीवन में प्रसन्नता को उत्पन्न करने वाली घटनाओं का अभाव होता है। अतः इस हर्ष का कारण नवजात शिशु के पूर्व जन्म का अनुभव है जिनका वह स्मरण करता है। जयन्त भट्ट के अनुसार हर्ष की स्मृति होने से ही शिशु के मुख में विकास दृष्टिगोचर होता है। स्मृति अनुभव के आधार पर होती है, परन्तु इस जन्म में अनुभव न होने से पूर्वजन्म के अनुभव के कारण ही यह स्मृति हो रही है अतः आत्मा नित्य है।'

इस प्रकार सिद्ध होता है कि नवजात शिशु का शरीर तथा इन्द्रियाँ वर्तमान जन्म से सम्बन्धित है किन्तु उसकी आत्मा का पूर्वजन्म में अवश्य किसी न किसी शरीर से सम्बन्ध रहा होगा। शरीर के विनष्ट होने पर भी आत्मा के नित्य होने के कारण उसका विनाश नहीं होने की वजह से ही उसमें पूर्वजन्म के सस्कार या अनुभव विद्यमान रहते हैं।

इस प्रकार उपर्युक्त तर्कों के द्वारा आत्मा का नित्यत्व सिद्ध होता है। यद्यपि आत्मा नित्य है तथापि उसमें पाये जाने वाले राग, द्वेष, इच्छा प्रयत्न आदि गुण अनित्य हैं। वस्तुतः आत्मा निर्गुण है। इन सभी गुणों की प्राप्ति आत्मा को शरीर से सम्बद्ध होने पर ही होती है। प्रारम्भ में आत्मा को प्रमाणित करने के लिये दिये गये तर्कों से सिद्ध है कि आत्मा शरीरादि से भिन्न है अतः वह इन गुणों से भी परे होने एवं ज्ञानादि का अधिकरण होने पर भी तत्त्वतः ज्ञानवान या चेतन नहीं है।

आत्मा ज्ञाता है, किन्तु वह ज्ञान का विषय नहीं होता। वह स्वतः प्रकाश न होकर जड है। यहाँ आत्मा को जड मानने से तात्पर्य है कि आत्मा ज्ञान से भिन्न है। ज्ञानादि शरीर व मन के संयोग से आत्मा में उत्पन्न होने वाले आगन्तुक धर्म हैं।

'तस्मान्मुखविकास्य हर्षो हर्षस्य च स्मृतिः ।

स्मृतेरनुभवो हेतुः स च जन्मान्तरे शिशोः ।

— न्यायमजरी पृष्ठ — ४७० आचार्य बलदेव उपाध्याय पृ० ५९१ से उद्धृत

आत्मा मे कर्म करने की शक्ति होने के कारण वह कर्ता है। कर्ता तथा दुःख सुख आदि का आश्रय होने के कारण ही आत्मा भोक्ता है, वह दुःख—सुख आदि गुणों का अनुभव करता है।

आत्मा अचेतन है, किन्तु चैतन्य उसका आगन्तुक गुण है। आत्मा मे चेतना का संचार मन, इन्द्रियो तथा बाह्य जगत् के द्वारा होता है। चैतन्य का उदय आत्मा मे तभी होता है जब उसका सम्पर्क मन के साथ, मन का सम्पर्क इन्द्रियो के साथ तथा इन्द्रियो का सम्पर्क बाह्य जगत् के साथ होता है। यदि आत्मा में इस प्रकार का सम्पर्क नहीं होता तो उसमे चैतन्य का आविर्भाव नहीं हो सकता आत्मा का स्वाभाविक स्वरूप सुषुप्ति और मोक्ष की अवस्था मे स्पष्ट होता है जहाँ पर वह चैतन्य से शून्य रहता है अतः चैतन्य आत्मा का आगन्तुक गुण है।

न्याय व वैशेषिक दर्शन मे आत्मा को अनेक माना गया है यहाँ आत्मा विभु होने पर भी एक नहीं है। आत्माओं की संख्या अनन्त है। प्रत्येक आत्मा के साथ एक मनस् रहता है जो मोक्ष की अवस्था मे आत्मा से अलग हो जाता है और बन्धन की अवस्था मे निरन्तर आत्मा के साथ रहता है। आत्मा के अनेकत्व के सम्बन्ध मे निम्न तर्क दिये जाते हैं।

हम ससार के सभी मनुष्यों को भिन्न—भिन्न परिस्थितियों मे देखते हैं यथा—कुछ लोग धनवान हैं, तो कुछ निर्धन हैं। कोई व्यक्ति दुःखी है तो कोई व्यक्ति सुखी है, इससे भी सिद्ध होता है कि इन सभी लोगों मे आत्माये भिन्न—भिन्न हैं क्योंकि यदि आत्मा एक होती तो सभी व्यक्ति समान रूप से धनवान निर्धन या सुखी—दुःखी दिखलाई पड़ते। अतः ऐसा न होने के कारण आत्मा अनेक है।

हम देखते हैं कि ससार मे जितने भी प्राणी पाये जाते हैं उनके विचार व भाव भिन्न—भिन्न होते हैं प्रत्येक व्यक्ति मे पाया जाने वाला विचार उसी व्यक्ति का होता है किसी दूसरे का नहीं अतः आत्मा अनेक है क्योंकि यदि आत्म—तत्त्व एक होता तो सभी प्राणियों के विचार एव भावों मे समानता अवश्य पायी जाती। इसी के साथ मुक्ति की

ब्याख्या भी आत्मा के अनेकत्व को प्रमाणित करती है यदि आत्मा एक होती तो एक व्यक्ति के मुक्त होते ही सभी व्यक्ति मोक्ष को प्राप्त कर लेते और सभी लोगो को मोक्ष की अवस्था को प्राप्त करने के लिये प्रयत्न न करना पडता परन्तु ऐसा नहीं है सभी व्यक्ति अलग-अलग रूप से मोक्ष की प्राप्ति के लिये प्रयत्नशील रहते है अत इससे प्रमाणित होता है कि आत्मा अनेक है।

चूँकि आत्मा अनेक है इसलिये उसमे पृथक्त्व का गुण भी होता है। जो द्रव्य अनेक है वह स्पष्ट रूप से एक दूसरे से पृथक् होगा अत आत्मा मे पृथक्त्व है।

हमे अपने आत्मा का अव्यवहित ज्ञान होता है लेकिन अन्य आत्माओ का ज्ञान व्यवहित रूप मे उनके व्यवहार आदि के द्वारा होता है।

इच्छा, द्वेष, सुख-दुखादि का आश्रय होने के कारण आत्मा मे सयोग एव विभाग की प्राप्ति होती है। दुख एव सुख के उत्पन्न एव विनष्ट होने के कारण आत्मा का इनसे सयुक्त होना सयोग तथा आत्मा का इनसे पृथक् होना विभाग है। अत आत्मा मे सयोग एव विभाग होता रहता है।

इस प्रकार न्याय दर्शन के अनुसार आत्मा विभु, नित्य, जड या अचेतन अनेक एव मन, इन्द्रिय तथा शरीर से सयुक्त रहने के कारण इच्छा, द्वेष, सुख-दुख, प्रवृत्ति आदि गुणो से सम्पन्न है। आत्मा का विभु, नित्य, अचेतन तथा अनेक होना उसके स्वाभाविक गुण हैं जो उसमे सदैव विद्यमान रहते हैं। वही ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुख , धर्म-अधर्म आदि उसके आगन्तुक गुण हैं।

न्याय दर्शन मे आत्मा के बधन के कारण की खोज करने पर हम पाते है कि सकल दुख का मूल कारण जन्म ग्रहण करना है। यदि मनुष्य का जन्म नही होता तो उसे दुखो की प्राप्ति नही होती। जन्म ग्रहण करने का कारण धर्म और अधर्म है। धर्माधर्म या शुभाशुभ कर्मों का कारण प्रवृत्ति है। प्रवृत्ति के वाचिक, मानसिक तथा कायिक तीन रूप है। प्रवृत्ति का कारण दोष है। राग, द्वेष एव मोह को न्याय दर्शन मे

दोष कहा गया है। दोष का कारण मिथ्या-ज्ञान है मिथ्या-ज्ञान से ही अनुकूल वस्तु राग तथा प्रतिकूल वस्तु में द्वेष की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार इस कार्य-कारण के परम्परा से सिद्ध होता है कि बन्धन का आदि कारण मिथ्या-ज्ञान है। अतः इस मिथ्या ज्ञान के कारण ही आत्मा, शरीर, इन्द्रिय अथवा मन से अपना पार्थक्य नहीं समझता और इन्हें अपना अंग मानकर इन विषयों के साथ तादात्म्य स्थापित करके स्वयं को सुखी-दुखी आदि महसूस करने लगता है। बन्धन की अवस्था में आत्म-तत्त्व को सासारिक दुखों के आधीन रहना पड़ता है। वह निरन्तर जन्म ग्रहण करके दुखों को भोगता है। इस बन्धन का अन्त अपवर्ग की अवस्था में होता है। मोक्ष के स्वरूप को स्पष्ट करने से पूर्व हम आत्मा के आगन्तुक गुणों बुद्धि या ज्ञान, इच्छा, सुख-दुखादि का विवेचन करेंगे क्योंकि मोक्ष की अवस्था में इनका त्याग करना परमावश्यक होने के कारण इनके स्वरूप का ज्ञान होना आवश्यक है।

बुद्धि — अर्थ का ग्रहण करना 'बुद्धि' है। बुद्धि को ही ज्ञान भी कहा गया है। बुद्धि अपने आश्रय द्रव्य को पूर्णरूपेण व्याप्त करती है। जब आत्मा तथा मन का संयोग होता है तब ज्ञान की उत्पत्ति होती है। एक ज्ञान से दूसरे ज्ञान तथा संस्कार की उत्पत्ति होती है। यह असंवायिकारण न होकर निमित्त कारण है। यह अपने आश्रय द्रव्य को अन्य द्रव्यों से पृथक् सिद्ध करने की विशेषता रखती है। ज्ञान अनित्य है क्योंकि यह उत्पन्न एवं विनष्ट होता रहता है। हमारे अपने प्रतिदिन के व्यवहार में भी ज्ञान का उत्पत्ति एवं विनाशशील होना व्यजित होता है यह अनित्य ही नहीं बल्कि अन्य विनाशशील पदार्थों की अपेक्षा शीघ्र नष्ट होने वाला है।

यह ज्ञान आत्मा का ही गुण है। आत्मा के अतिरिक्त इसका आश्रय इन्द्रियो तथा उसके विषय को नहीं माना जा सकता है क्योंकि हम देखते हैं कि इन्द्रियो व विषयों के नष्ट हो जाने पर भी ज्ञान बना रहता है यथा—हम रसना द्वारा किसी वस्तु के स्वाद को चखते हैं भविष्य में किसी दुर्घटनावशात् रसना के न रहने पर अथवा जिस वस्तु को

हमने चखा था उसके भी न रहने पर हमें उस वस्तु के स्वाद का ज्ञान रहता है इस प्रकार इन्द्रियादि के न रहने पर भी हमें स्मृति के द्वारा उस वस्तु का ज्ञान रहता है। यहाँ पर ध्यातव्य है कि ज्ञाता के न रहने पर ज्ञान संभव नहीं है अतः यह सिद्ध है कि यहाँ पर ज्ञाता आत्मा ही है जो ज्ञानरूपी गुण का आश्रय है। यह स्मृतिरूपी ज्ञान हमें आत्मा एवं मन के संयुक्त होने पर ही प्राप्त होता है। यहाँ पर मन को भी ज्ञान का आश्रय कहा जा सकता है, किन्तु हम देखते हैं रूप, रस, स्पर्श, गन्ध एवं शब्द आदि का ज्ञान हमें एक साथ प्राप्त होता है यह ज्ञान हमें अलग-अलग इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त होता है इससे यह अनुमान लगाया जाता है कि कोई एक अन्तरिन्द्रिय भी है जो इन ज्ञानों को व्यवस्थित एवं ग्रहण करती है और वह मन है। अतः मन का आश्रय आत्मा ही है। इस प्रकार ज्ञान आत्मा का आगन्तुक गुण है।

इच्छा- जब हम भूतकाल में किसी वस्तु के माध्यम से सुख को प्राप्त करते हैं तो पुनः उस वस्तु को देखकर के उसके माध्यम से मिले सुख का स्मरण करते हैं तथा उसको प्राप्त करने की अभिलाषा रखते हैं। किसी वस्तु को प्राप्त करने की अभिलाषा इच्छा कहलाती है। आत्मा और मन के संयोग से ही इच्छा की उत्पत्ति होती है। जैसा कि उपरोक्त विवरण से स्पष्ट है कि इच्छा की उत्पत्ति का कारण सुख एवं स्मृति होते हैं। इच्छा के अनेकों रूप यथा लालसा, वासना एवं क्षुधा हैं। स्मरणकर्ता के रूप में आत्मा इसका आश्रय है।

धर्म एवं अधर्म- मनुष्य शरीर से जो दानादि या दूसरे की रक्षा करने आदि का पुण्य कर्म करता है, मन के द्वारा सबकी भलाई की चेष्टा करता और किसी व्यक्ति का किसी भी प्रकार का अहित नहीं सोचता उसी पुण्यमय प्रवृत्ति को धर्म कहा जाता है। धर्म के उदय होने पर निश्चयसः की उत्पत्ति होती है। आत्मा एवं मन का संयोग होने पर धर्म की उत्पत्ति होती है।

अधर्म वह है। जिसके द्वारा पाप एव अनिष्ट की उत्पत्ति होती है। दूसरो को सताना, परेशान करना, वेद विरोधी कर्मों को करना तथा धर्म विरोधी आचरण करना ही अधर्म कहलाता है। धर्म तथा अधर्म का फल लम्बी अवधि मरणोपरान्त भी प्राप्त होता है। अच्छे एव बुरे कर्मों को करने अथवा न करने से एक प्रकार का स्थायी प्रभाव पडता है जो लम्बे समय तक अपने फलो को प्रदान करता है। एक जन्म मे इन फलो का न भोग सकने पर आत्मा को दूसरे जन्म मे अपने अच्छे अथवा बुरे कर्म के अनुसार फल भोगना पडता है। अतः अनेको जन्म होने का कारण ये ही है। धर्म एव अधर्म का प्रभाव चूँकि बहुत दिनों तक अदृष्ट रहता है, इसीलिये इसको अदृष्ट नाम दिया गया है। अन्नभट्ट के अनुसार विहित कर्मों से उत्पन्न अदृष्ट को धर्म और निषिद्ध कर्मों से उत्पन्न अदृष्ट को अधर्म कहते हैं। धर्म से सुख की तथा अधर्म के फलस्वरूप दुःख की उत्पत्ति होती है। जीवात्मा को किस प्रकार की देह मिलेगी यह उसके पूर्वजन्म के कर्मों के द्वारा ही निर्धारित होता है। यद्यपि जीवात्मा न तो पशु है, न पक्षी, न मनुष्य किन्तु उसे उसी नाम से पुकारा जाता है, जिस प्रकार के शरीर को वह प्राप्त करता है। प्राप्त शरीर के अनुसार ही उसे हाथी, मनुष्य, घोड़ा, मच्छर, तितली आदि नामों से पुकारा जाता है।

न्याय वैशेषिक दर्शन के अनुसार आत्मा की एक शरीर से दूसरे शरीर में प्रविष्टि मन के द्वारा होती है और परमाणु से निर्मित होने के कारण मन नित्य है। फलो का भोग प्राप्त करने के लिये आत्मा का पुनर्जन्म होता है, और अदृष्ट के अनुरूप प्राप्त नयी देह में वह मन की सहायता से शीघ्र प्रविष्ट होता है। मुक्तावस्था को छोड़कर शेष सभी अवस्थाओं में आत्मा अदृष्ट से युक्त रहता है। अदृष्ट से युक्त होने के कारण ही प्रलयकाल में शरीर की सूक्ष्म उपस्थिति संभव हो पाती है। जन्म का स्थान, समय, परिवार एव परिस्थितियाँ आदि सभी अदृष्ट के द्वारा ही निर्धारित होते हैं। प्रत्येक आत्मा को अपने पूर्वजन्म के कर्मों का फल भोगना ही पडता है।

धर्म एव अधर्म की उत्पत्ति का मूल कारण वासना है। वासना के कारण किये गये प्रयत्नों द्वारा धर्म और अधर्म की उत्पत्ति होती रहेगी फलस्वरूप मनुष्य पुनर्जन्म के

क्र मे फँसा ही रहेगा। तत्त्व ज्ञान के द्वारा ही वासना तथा धर्म-अधर्म का विनाश संभव । इस प्रकार धर्म तथा अधर्म अनेको जन्मों तक आत्मा से सम्बन्धित रहते हैं, इसी कारण वे शरीरादि के गुण न होकर आत्मा के ही गुण हैं।

द्वेष- इच्छित वस्तुओं को प्राप्त करने का प्रयत्न राग तथा अनिच्छित वस्तुओं के रित्याग का प्रयत्न द्वेष कहलाता है। इन दोनों की उत्पत्ति मन एवं आत्मा के संयोग से होती है। यह भी आत्मा का ही गुण है। राग, द्वेष एवं मोह को ही न्याय दर्शन में 'दोष' कहा गया है। राग, द्वेष एवं मोह की उत्पत्ति मानसिक प्रवृत्तियों के कारण होती है अतः इनका उच्छेद मानसिक प्रवृत्तियों के उच्छेद पर निर्भर करता है। राग में वासना, लालच, उत्कृष्ट अभिलाषा, तृष्णा व लालसा सम्मिलित हैं। जबकि द्वेष में क्रोध, ईर्ष्या, दुर्भावना, निष्ठुरता एवं घृणा अनादि सम्मिलित हैं। मोह के अन्तर्गत मिथ्या बोध, संशय, दर्प, अहंकार व प्रमाद आते हैं। जीवात्मा के लिये सबसे बुरा मोह है क्योंकि मोह के कारण ही राग एवं द्वेष की उत्पत्ति होती है। यह प्रयत्न, धर्म एवं अधर्म का उत्पादक होता है।

प्रयत्न - प्रयत्न को न्याय-दर्शन में आत्मा का आगन्तुक गुण माना गया है। इसकी उत्पत्ति इच्छा एवं राग द्वेष के कारण होती है, क्योंकि हम इच्छित वस्तु की प्राप्ति एवं अनिच्छित वस्तु के त्याग के लिये ही प्रयत्न करते हैं।

सुख एवं दुःख - अपने अनुकूल वस्तुओं की प्राप्ति से हमें सुख तथा प्रतिकूल वस्तुओं से दुःख की प्राप्ति होती है। जब सुन्दर हार, चन्दन आदि अभीष्ट वस्तुओं के सामीप्य से हृदय में प्रसन्नता व नेत्रों में विस्तार आदि के द्वारा जो अनुभूति परिलक्षित होती है उसे सुख कहते हैं। भूतकाल के विषयों के स्मरण तथा भविष्य काल के विषय में अच्छी अथवा बुरी कल्पना द्वारा सुख एवं दुःख की प्राप्ति होती है। विषयों से निरपेक्ष सुख की प्राप्ति भी होती है। जो केवल ज्ञानियों को ही होती है। ज्ञानी लोग इच्छा, स्मरण, कल्पना से निरपेक्ष अपने विवेक, मन की शांति एवं संतोष आदि विशेष गुणों के द्वारा सुख का अनुभव करते हैं। जब कोंटे की चुमन, सर्प-दंश, तीर की चुमन आदि से

प्रतिकूल वेदना होती है तब दुःख की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार अनिच्छित वस्तुओं के सामीप्य से जब हृदय में क्रोध आदि उत्पन्न होता है तो वह भी दुःख ही कहलाता है।

मनुष्य सभी प्रकार के कर्मों को सुख प्राप्ति एवं दुःख निवृत्ति की इच्छा से ही प्रेरित होकर करता है, परन्तु न्याय दर्शन के अनुसार मनुष्य की दुःख से मुक्ति प्राप्त करने की इच्छा तो उचित है, किन्तु सुख-प्राप्ति की इच्छा अनुचित है, क्योंकि सुख सदैव दुःख से युक्त है यह समस्त ससार दुःखमय ही है और इस दुःखरूपी जगत् से छुटकारा पाना ही मनुष्य का लक्ष्य है और इस दुःख का कारण मिथ्या ज्ञान ही है। जिसकी समाप्ति अपवर्ग की अवस्था में सम्यक् ज्ञान की प्राप्ति होने पर ही होती है।

अतः उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि आत्मा के बधन का मुख्य कारण मिथ्या ज्ञान ही है। मिथ्या ज्ञान के कारण ही मनुष्य अनात्म वस्तुओं को आत्मरूप समझने लगता है जब मनुष्य का मिथ्या ज्ञान दूर हो जाता है तो उसके अन्दर के सभी दोषों का भी परिहार हो जाता है और दुःख के कारणों की निवृत्ति होने पर उसे अपवर्ग अथवा मोक्ष की प्राप्ति होती है।

महर्षि गौतम ने आत्मतत्त्व के साक्षात्कार से मोक्ष प्राप्ति का क्रम बताते हुये कहा है कि जब हमें आत्म तत्त्व का साक्षात्कार हो जाता है तो सोलह पदार्थों के ज्ञान द्वारा आत्मा विषयक मिथ्या ज्ञान की निवृत्ति होती है। मिथ्या ज्ञान के नष्ट होने से त्रिदोषों राग, द्वेष व मोह की निवृत्ति होती है। त्रिदोषों से धर्म व अधर्मरूपी प्रवृत्ति की निवृत्ति होती है तथा प्रवृत्ति से पुनर्जन्म की निवृत्ति होती है। जन्म के क्षय से दुःख का क्षय होता है। इस प्रकार दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति की यह अवस्था ही न्याय-वैशेषिक के अनुसार निश्चेयस अथवा अपवर्ग कहलाती है। जब तक वासना आदि आत्म गुणों का उच्छेदन नहीं होता तब तक दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति नहीं होती। मुक्तावस्था में बुद्धि, सुख, दुःख इच्छा, द्वेष, धर्म, अधर्म तथा सस्कार का मूलोच्छेद स्वीकार किया गया है।¹

¹जयन्त भट्ट - न्यायमजरी पृष्ठ ५०८

न्याय वैशेषिक दर्शन में आत्मा को दो वर्गों में विभाजित किया गया है जीवात्मा एवं परमात्मा अब हम परमात्मा का विवेचन करेंगे।

परमात्मा— न्याय दर्शन के अनुसार परमात्मा एवं जीवात्मा में अनेक भेद पाये जाते हैं। परमात्मा जीवात्मा से भिन्न है। ईश्वर के ज्ञान आदि गुण नित्य होते हैं जबकि जीवात्मा के ये गुण अनित्य हैं। ईश्वर सभी प्रकार की पूर्णता से युक्त है जबकि जीवात्मा अपूर्ण है। परमात्मा को न्याय दर्शन में सर्वज्ञ माना गया है जबकि जीवात्मा अल्पज्ञ है। जीवात्मा बन्धन मोक्ष का अधिकारी है जबकि परमात्मा इन सबसे मुक्त है। जीवात्मा कर्म-फल भोक्ता है जबकि ईश्वर जीवों को उनके कर्मों के अनुसार फल देता है, वह कर्म-फल दाता है। ईश्वर स्वतंत्र एवं एक है जबकि जीवात्माएँ परतंत्र तथा अनेक हैं। ईश्वर जहाँ सर्वशक्तिसम्पन्न है वही जीवात्मा की शक्ति सीमित है।

प्रारम्भिक न्याय एवं वैशेषिक दर्शन में यद्यपि ईश्वर का उल्लेख स्पष्ट रूप से नहीं किया गया है, किन्तु बाद में ईश्वर की सत्ता का स्पष्ट उल्लेख प्राप्त होता है। वात्स्यायन ने ईश्वर को सभी प्राणियों का पिता मानते हुये कहा है कि ईश्वर में अधर्म, मिथ्या अज्ञान और प्रमाद का अत्यन्तभाव है।¹ वहीं उदयनाचार्य ने भी ईश्वर की सत्ता को स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है। उन्होंने ईश्वर की सिद्धि के लिये ही न्यायकुसुमज्जलि को लिखा था। उदयनाचार्य के अनुसार— ईश्वर निराकार, सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान, अनादि, अनन्त, सर्वव्यापक, सच्चिदानन्दरूप, दयालु, न्यायकारी, सृष्टिकर्ता एवं जगत् का पालक तथा सहारक है। वह सदातृप्त है एवं किसी के आश्रय में नहीं रहता है।

न्याय की प्रारम्भिक पुस्तकों में भी 'आत्मा द्विविध जीवात्मा परमात्मा चेति' कहकर आत्मा के दो प्रकारों जीवात्मा एवं परमात्मा का उल्लेख मिलता है।

अब यहाँ पर प्रश्न यह उठता है कि ईश्वर की सिद्धि प्रत्यक्ष, अनुमान या आगम में से किस प्रमाण के द्वारा होती है। ईश्वर की सिद्धि प्रत्यक्ष द्वारा नहीं हो सकती

¹ न्याय भाष्य— ४/१/२१

क्योंकि ईश्वर रूप आदि से रहित होने के कारण इन्द्रियो द्वारा गम्य नहीं है। अनुमान द्वारा भी यह संभव नहीं है, क्योंकि ईश्वर के द्वारा व्याप्त कोई लिंग या हेतु नहीं है। आगम प्रमाण द्वारा भी ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती है, क्योंकि ईश्वर को बताने वाला आगम प्रमाण या तो नित्य होगा या अनित्य। आगम प्रमाण के नित्य होने पर यह नैयायिकों के विरुद्ध होगा क्योंकि न्याय दर्शन में आगम को नित्य माना गया है और यदि अनित्य आगम से ईश्वर को सिद्ध किया जाता है तो अन्योन्याश्रय दोष की उत्पत्ति होगी। उपमान आदि प्रमाणों के द्वारा भी ईश्वर की सिद्धि संभव नहीं है।

न्याय दर्शन में उपर्युक्त तर्कों का खण्डन करते हुये प्रत्यक्ष अनुमान एवं शब्द प्रमाणों के द्वारा ईश्वर की सत्ता सिद्ध की गयी है। न्याय दर्शन की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उसमें अप्रमेय ईश्वर को प्रमेय बनाकर प्रमाणों के द्वारा उसकी सत्ता को सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है। न्याय दर्शन में ईश्वर की सिद्धि प्रत्यक्ष प्रमाण व शब्द प्रमाण के द्वारा करने के बावजूद अनुमान प्रमाण को ही अत्याधिक महत्त्व दिया गया है।

न्याय-दर्शन में प्रत्यक्ष के दो भेद लौकिक एवं अलौकिक स्वीकार किये गये हैं। लौकिक प्रत्यक्ष में इन्द्रियो व विषयो का संयोग बिना किसी माध्यम के सीधे होता है। चक्षु, त्वचा, प्राण आदि के द्वारा रूप स्पर्श तथा गन्ध आदि का जो ज्ञान होता है वह लौकिक प्रत्यक्ष है। वही अलौकिक प्रत्यक्ष में यह सम्पर्क परोक्ष रूप से माना गया है। योगज प्रत्यक्ष अलौकिक प्रत्यक्ष का एक प्रकार है और योगाभ्यास द्वारा सिद्ध पुरुष ईश्वर का प्रत्यक्ष रूप में ज्ञान प्राप्त करता है। इसके अतिरिक्त न्याय दर्शन में निम्न प्रकार से अनुमान प्रमाण द्वारा भी ईश्वर की सत्ता सिद्ध की गयी है।

जब हम विश्व की ओर दृष्टिपात करते हैं तो हम देखते हैं कि विश्व में जितने पदार्थ हैं वे सब कार्य-रूप हैं अर्थात् सब उत्पन्न हुये हैं। जितने भी अवयवों या अंशों से युक्त सावयव पदार्थ मनुष्य, पशु, घट, पट आदि हैं वे सब उत्पन्न हैं इसी प्रकार जगत् भी एक सावयव पदार्थ है अतः इसकी उत्पत्ति कभी न कभी हुई होगी इसलिये

इसका भी कोई न कोई कर्ता अवश्य होना चाहिये। जिस प्रकार घट का कर्ता कुम्भकार है उसी प्रकार इस विश्व के कार्य रूप पदार्थों का कर्ता ईश्वर है।^१

न्याय दर्शन के अनुसार परमाणुओं में सयोग की क्रिया बिना किसी चेतना तत्त्व या प्रेरक के संभव नहीं है क्योंकि परमाणु स्वरूपतः जड़ होने के कारण क्रिया नहीं कर सकते। अतः परमाणुओं का सयोगकर्ता ईश्वर है। परमाणुओं को देखने व मिलाने की क्षमता से ईश्वर सम्पन्न है। अतः ईश्वर परमाणुओं का आयोजक है।

विश्व की विचित्रता को देखने पर यह निष्कर्ष निकलता है कि इस जगत् का कर्ता अलौकिक है। हम देखते हैं ससार के प्राणियों में बहुत अंतर पाया जाता है। कोई सुखी है तो कोई दुखी है। कोई राजाओं के समकक्ष जीवन व्यतीत कर रहा है, तो कोई एक जून की रोटी के लिये भी तरस रहा है कोई बहुत बुद्धिमान है तो कोई बहुत बड़ा मूर्ख है। तब प्रश्न यह उठता है कि इस विषमता का कारण क्या है? इसका कारण हमारे कर्म हैं। हम जैसा कर्म करते हैं वैसे ही फल की हमें प्राप्ति होती है शुभ कर्मों का फल अच्छा तथा अशुभ कर्मों का फल बुरा होता है। अच्छे कर्मों को पुण्य तथा बुरे कर्मों को पाप कहते हैं। इनको अदृष्ट कहा जाता है। इसी अदृष्ट के द्वारा कर्म-फल का उदय होता है परन्तु यह अदृष्ट जड़ है। इसे प्रेरित तथा नियमित करने के लिये एक चेतन सत्ता की आवश्यकता है। अतः इस अदृष्ट का नियन्ता ईश्वर है।

जिस प्रकार किसी वस्तु का आदि होता है, उसी प्रकार उसका अन्त भी होता है। सृष्टि का कर्ता होने के कारण तो ईश्वर ही है, किन्तु प्रलय की व्याख्या से भी उसकी सत्ता सिद्ध होती है। सृष्टि के अन्त के लिये किसी विनाशकारी तत्त्व की आवश्यकता है। सृष्टि का विनाशक यह तत्त्व ईश्वर ही है। ईश्वर की इच्छा से ही सृष्टि का सहार होता है।

भिन्न-भिन्न वस्तुओं की भिन्न-भिन्न सजाये भी एक अलौकिक आत्मा की सिद्धि करती है। हम देखते हैं कि मनुष्य उसी वस्तु को कोई सजा देता है जिसका उसे ज्ञान

^१ न्याय कुसुमाञ्जलि - १/४

होता है। लोक में स्वर्ग—नरक अपवर्ग ऐसे नाम प्रचलित हैं। स्वर्गादि को किसी लौकिक पुरुष ने नहीं देखा है। अतः उसका ज्ञान रखने वाला कोई अलौकिक तत्त्व है। इस प्रकार अलौकिक तत्त्व के रूप में ईश्वर की सत्ता सिद्ध होती है।

सभी सन्देहपूर्ण विषयों का समाधान करने वाले प्रमाणिक ग्रन्थों के रूप में हम वेद को पाते हैं। वेद सभी विषयों के ज्ञाता हैं। सम्पूर्ण वेद अलौकिक और आध्यात्मिक सत्त्वों से पूर्ण हैं। जिसने उनका निर्माण किया होगा वह अवश्य ही सर्वज्ञ होगा। अतः वेद का रचयिता मनुष्य नहीं हो सकता है। वेदों का रचयिता ईश्वर है, जो कि अलौकिक बुद्धि से सम्पन्न है।

श्रुतियों से भी ईश्वर की सिद्धि होती है। इसी प्रकार न्यायकुसुमाञ्जलि में उदयनाचार्य ने ईश्वर की सिद्धि में अन्य तर्क देते हुये लिखा है कि— बहुत सी परम्परागत कलाये ससार में प्रचलित दिखाई पड़ती हैं। इनकी प्रारम्भिक शिक्षा अवश्य किसी के द्वारा दी गयी होगी जो सबसे प्रथम शिक्षक है वह ईश्वर है।

इस प्रकार उपर्युक्त कारणों के द्वारा परमात्मा को जीवात्मा से भिन्न मानते हुये उसके अस्तित्व को सिद्ध किया गया है। परमात्मा में अनेक विलक्षण गुण विद्यमान हैं, वह ज्ञान का अधिष्ठाता है जो शरीर की अपेक्षा के बिना भी ज्ञान से युक्त है। जयन्तभट्ट के अनुसार परमेश्वर 'पुरुष—विशेष' है, अर्थात् वह सामान्य पुरुषों की अपेक्षा अधिक ज्ञान और शक्ति से सम्पन्न है। वह तीनों लोकों का निर्माता है। वह आनन्द मूर्ति एवं कृपाधाम है। वह साधारण पुरुष की भाँति कर्त्ता नहीं है वरन् क्लेश—कर्म आदि से रहित पुरुष विशेष परमेश्वर है।'

इस प्रकार न्याय—दर्शन के अनुसार ईश्वर सर्वज्ञ है। उसका ज्ञान नित्य है, जो इन्द्रिय एवं शरीर की अपेक्षा नहीं रखता। अनुत्पादी होने के कारण उसके ज्ञान के

'वेदस्य पुरुष कर्त्ता न हि यादृशतादृश । किन्तु त्रैलोक्यनिर्माण निपुण परमेश्वर ॥

स देवो परमो ज्ञाता नित्यानन्द कृपान्वित । क्लेशकर्म विपाकादि परामर्श विवर्जित ॥

— जयन्त भट्ट — न्यायमजरी पृष्ठ १७५

विनाश का कोई कारण नहीं हो सकता और यदि ईश्वर को कुछ पलों के लिये भी उससे अलग कर लिया जाये तो इस सम्पूर्ण जगत् की व्याख्या उसकी इच्छा से प्रेरित होने के कारण समाप्त हो जायेगी। प्रलय की अवस्था में भी ईश्वर का ज्ञान बना रहता है। जयन्तभट्ट ने इच्छा एवं प्रयत्न को ईश्वर का गुण माना है। ईश्वर की इच्छा भी ज्ञान की भाँति नित्य है। ईश्वर का प्रयत्न विशेष प्रकार का है वह सकल्पात्मक है, उसके लिये ईश्वर को साधारण पुरुषों की भाँति किसी क्रिया की आवश्यकता नहीं रहती। ईश्वर विश्व का सृष्टा, पालक एवं सहारक है। वह विश्व की रचना शून्य से नहीं करता, अपितु वह सृष्टि पृथ्वी, जल, वायु एवं अग्नि के परमाणुओं एवं आकाश, दिक्, काल व आत्माओं के द्वारा करता है। यद्यपि परमाणुओं के संयोजन से सृष्टि होती है, किन्तु ये परमाणु गतिहीन हैं। इनमें गति का संचार ईश्वर के द्वारा किया जाता है इसलिये ईश्वर के अभाव में सृष्टि की कल्पना नहीं की जा सकती है।

न्याय दर्शन में ईश्वर को सर्वशक्तिमान माना गया है। वह ही सबका नियन्ता है। ईश्वर एक है। वह द्वेष, अधर्म एवं सस्कार से सर्वथा मुक्त है। वह पूर्णरूपेण स्वतन्त्र है। वह पिता की भाँति जीवात्माओं के कर्मों का मूल्यांकन करके उनकी प्रवृत्ति के अनुसार भिन्न-भिन्न कार्यों में लगाता है। वह सुख एवं दुःख का नियामक है। उसके आदेश तथा नियंत्रण में रहकर जीव अपने कार्यों का सम्पादन करता है। ईश्वर दयालु है उसकी कृपा से ही मानव मोक्ष को अपनाने में सफल होता है, क्योंकि बिना ईश्वर की कृपा के तत्त्व ज्ञान संभव नहीं है और तत्त्व ज्ञान के बिना मुक्ति संभव नहीं है।

ईश्वर अनन्त गुणों से युक्त है, किन्तु उनमें से छ गुणों को अधिक महत्त्व दिया गया है। ईश्वर इन 'षडैश्वर्य' आधिपत्य, ज्ञान, वैराग्य, वीर्य, यश एवं श्री से सम्पन्न है। इसके अतिरिक्त बुद्धि, संयोग, विभाग, पृथक्त्व आदि को भी ईश्वर का गुण माना गया है।

बन्धन — न्याय-वैशेषिक दर्शन में तर्क को अत्याधिक महत्त्व दिया गया है। इसी कारण बन्धन एवं मोक्ष के प्रति भी न्याय दर्शन में तार्किक दृष्टिकोण अपनाया गया है। न्याय

दर्शन के अनुसार व्यस्तताओं से जूझते हुये सामान्य व्यक्ति के लिये मोक्ष केवल एक सुन्दर व आकर्षक शब्द होता है वह अपनी व्यस्तताओं के बीच मोक्ष के विषय में सोचना भी निरर्थक मानता है। इस प्रकार सामान्य व्यक्तियों के द्वारा मोक्ष प्राप्ति के विरुद्ध निम्न बिन्दु उद्धृत किये जा सकते हैं—

मोक्ष की प्राप्ति, बिना दोषों से मुक्ति पाये संभव नहीं है। हम देखते हैं कि सामान्य मनुष्य में इतने अधिक दोष पाये जाते हैं कि इन दोषों से मुक्त होना असंभव सा प्रतीत होता है, और यदि कोई व्यक्ति मोक्ष की प्राप्ति करना चाहता है तो उसका सम्पूर्ण जीवन तो दोषों को दूर करने में व्यतीत हो जायेगा अतः मोक्ष की प्राप्ति के विषय में सोचने का उसे समय ही नहीं मिलेगा।

श्रुतियों में स्पष्ट रूप से यह माना गया है कि व्यक्ति जन्म से समय से ही तीन ऋणों से बँधा रहता है। देवऋण, पितृऋण एवं ऋषिऋण से युक्त होने के कारण उसे अपने वर्तमान जीवन में ही इन तीनों ऋणों से मुक्त अवश्य होना पड़ता है, किन्तु हम देखते हैं कि व्यक्ति इन ऋणों से ही बहुत ही कठिनाई से मुक्त हो पाता है, अतः मोक्ष के विषय में सोचने के लिये तो उसके पास समय ही नहीं है।

प्रत्येक व्यक्ति को अपने कर्मों के फलानुसार ही जन्म ग्रहण करना पड़ता है। मनुष्य जिस प्रकार के कर्मों को करता है उसी प्रकार का फल उसे मिलता है। पूर्वजन्म में किये गये कर्मों का फल उसे वर्तमान जन्म में भोगना पड़ता है तथा वर्तमान जन्म में जिन फलों का वह भोग नहीं कर पाता है, उसके लिये उसे पुनर्जन्म लेना पड़ता है। इन फलों की समाप्ति उनको भोगने के उपरान्त होती है। इस प्रकार कर्मों और उसके फलों को भोगने का यह चक्र निरन्तर चलता रहता है। अतः मोक्ष मात्र एक काल्पनिक शब्द ही है।

हम देखते हैं कि मनुष्य अपने जीवन में निरन्तर सक्रिय रहता है। वह क्षणभर के लिये भी निष्क्रिय नहीं रह पाता है क्योंकि उसमें कर्म करने की स्वाभाविक एवं जन्मजात प्रवृत्ति पायी जाती है और इस प्रकार कर्मों को करते हुये स्वाभाविक रूप से उसकी उन

कर्मों के फलो में आसक्ति उत्पन्न हो जाती है और फलो में आसक्ति रहने के कारण वह हमेशा जरा-मरण के चक्र में पड़ा रहेगा और इस प्रक्रिया के अन्तहीन होने के कारण वह मोक्ष की प्राप्ति किस प्रकार कर सकता है। इस प्रकार क्या मोक्ष की प्राप्ति मात्र पवित्र सकल्प ही नहीं प्रतीत होता ?

नैयायिकों ने उपरोक्त सभी आपत्तियों का उत्तर देते हुये मोक्ष प्राप्ति को संभव बताया है।

प्रथम आपत्ति में यह माना गया है कि दोषों को दूर करना संभव नहीं है, किन्तु नैयायिकों का मानना है कि ऐसा नहीं है कि दोषों को दूर न किया जा सके। दोष-विरोधी गुणों का निरन्तर ध्यान करते रहने पर वे सभी दोष दूर हो जाते हैं। इसके अतिरिक्त दोषों के कारण ही व्यक्ति में सासारिक जीवन के प्रति घृणा के भाव का प्रादुर्भाव होता है, जो मनुष्य को वैराग्य की ओर ले जाता है। दोषों के प्रति उत्पन्न घृणा का भाव ही विषय भोगों का त्याग करवाता है जो कि मोक्ष प्राप्त करने की एक आवश्यक पूर्व शर्त या मान्यता है।

द्वितीय आपत्ति में ऋण शब्द गौण है। देवऋण, पितृऋण एवं ऋषि ऋण से तात्पर्य केवल धार्मिक कार्यों के सम्पादन, ब्रह्मचर्य के पालन एवं सन्तानोत्पत्ति से है। यदि इनके द्वारा मोक्ष की प्राप्ति संभव न होती तो श्रुतियों में ब्रह्मचर्य व गृहस्थाश्रम के बाद वान्यप्रस्थ एवं संन्यास आश्रम का विधान न किया जाता। अतः इनका विधान होने से यह सिद्ध है कि ब्रह्मचर्य एवं गृहस्थाश्रम का विधान मोक्ष प्राप्ति के लिये तैयारी हेतु ही किया गया है।

इस प्रकार जब बन्धन के कारण भूत दोषों का परिहार हो जाता है तो कर्म-फल एवं स्वाभाविक प्रवृत्तियों का नाश स्वतः हो जायेगा, वे जन्म-मृत्यु के चक्र को आगे बढ़ाने में सामर्थ्य नहीं हो सकेंगे। अतः मोक्ष की प्राप्ति में कोई कठिनाई नहीं होगी। इस प्रकार मुक्त होना या मोक्ष प्राप्त करना संभव है। यह कोई पवित्र सकल्प नहीं है बल्कि जब कोई व्यक्ति अपवर्ग को प्राप्त करने के लिये कृत सकल्प होकर उसकी प्राप्ति के

लिये प्रयास करता है तो उसे इसकी प्राप्ति अवश्य होती है। न्याय दर्शन के अनुसार जीवात्मा शरीर एव इन्द्रियो के द्वारा ही बधन मे फँसता है एव इन्ही के द्वारा बन्धन से मुक्त होने का प्रयास करता है।

न्याय एव वैशेषिक दर्शन मे मोक्ष या मुक्ति की अवस्था को 'अपवर्ग' या 'निश्रेयस' कहा गया है। अपवर्ग शब्द का अर्थ है अ-पवर्ग अर्थात् 'प' वर्ग का अभाव। प वर्ग के अन्तर्गत पाँच अक्षर 'प' 'फ' 'ब' 'भ' और 'म' आते है। ये पाँचो अक्षर इस विश्व के पाँच तत्त्वो का प्रतिनिधित्व करते है। अक्षर 'प' पुण्य और पाप को दर्शाता है। अक्षर 'फ' फल को दर्शाता है। अक्षर 'ब' बन्धन जो की मिथ्या ज्ञान से उत्पन्न होता है को दर्शाता है। अक्षर 'भ' भय को और अक्षर 'म' मृत्यु का प्रतिनिधित्व करता है। इस प्रकार जिस अवस्था मे 'प' वर्ग का अर्थात् पाप-पुण्य, कर्मफल, मिथ्या ज्ञान से उत्पन्न बन्धन, भय और मृत्यु का अभाव हो जाता है। वह अवस्था 'अपवर्ग' कहलाती है। इसी प्रकार से निश्रेयस का अर्थ है 'निररतिशय श्रेयस' या 'उत्कृष्टतमरूप से श्रेष्ठ'। इस प्रकार जिससे श्रेष्ठ अन्य कोई न हो वही मोक्ष है। मनुष्य की इच्छा दुखो से पूर्णरूपेण मुक्ति प्राप्त करके सुख प्राप्त करने की होती है। किन्तु न्याय दर्शन के अनुसार सुख नश्वर है और वह हमेशा दुख मिश्रित होता है। इसलिये उसकी विशुद्ध रूप से प्राप्ति असम्भव है। केवल सुखो की प्राप्ति की इच्छा मनुष्य कर तो सकता है लेकिन उसे सुखो की पूर्ण रूपेण विशुद्ध रूप मे प्राप्ति सम्भव नहीं है। अतः निश्रेयस या मोक्ष की अवस्था मे दुखो की पूर्ण निवृत्ति हो जाती है, किन्तु सुख या आनन्द की उपलब्धि नहीं होती है।

महर्षि गौतम ने अपने न्यायसूत्र मे मनुष्य का चरम लक्ष्य मोक्ष या अपवर्ग की प्राप्ति बताया है। अपवर्ग का लक्षण प्रतिपादित करने वाले सूत्र' की व्याख्या करते हुये न्यायभाष्यकार वात्स्यायन ने तत् शब्द का अर्थ दुख किया है। इस प्रकार इस सूत्र के अनुसार दुखो की आत्यन्तिक निवृत्ति की अवस्था अपवर्ग या मोक्ष कहलाती है। अपवर्ग की

¹ तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्ग ।

— न्यायसूत्र — १/१/२२

अवस्था में सुख या आनन्द की प्राप्ति नहीं होती है। इस ससार में सुख और दुःख का परित्याग करना असंभव है। अतः दुःख छोड़ने की इच्छा से दुःख मिश्रित सुख को भी छोड़ना पड़ता है। जन्म, जरा, मरण की अविच्छिन्न परम्परा का नाम ही ससार है और इस ससार का उच्छेद करना ही परम पुरुषार्थ है, यही अपवर्ग है, जिसकी प्राप्ति तत्त्व ज्ञान से होती है।

न्याय वैशेषिक के अनुसार आत्मा के बन्धन का मूल कारण अज्ञान है। उनके अनुसार आत्मा स्वभावतः समस्त अनुभवों तथा चैतन्य से रहित है, किन्तु अज्ञान के कारण वह अपने को शरीर इन्द्रिय तथा मन से सम्बद्ध कर लेता है, यही उसके बन्धन का मूल कारण है। इस बन्धन से छुटकारा तत्त्वज्ञान के द्वारा ही संभव है। तत्त्व ज्ञान होने पर मिथ्या ज्ञान स्वयं निवृत्त हो जाता है, उसी प्रकार मिथ्या ज्ञान के नष्ट होने से प्रवृत्ति के कारण, राग, द्वेष आदि दोष स्वयं नष्ट हो जाते हैं क्योंकि कारण के नाश होने पर कार्य का स्वयमेव नाश हो जाता है 'कारण नाशात् कार्यनाश' अतः दोषों के नष्ट हो जाने पर प्रवृत्ति भी नहीं हो सकती है और प्रवृत्ति के न होने पर जन्म भी नहीं हो सकता है, क्योंकि जन्म का कारण धर्माधर्म रूप प्रवृत्ति ही है। जन्म का नाश होने से दुःखों का भी आत्यन्तिक उच्छेद हो जाता है। इसी आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति का नाम अपवर्ग या मोक्ष है।'

इस प्रकार मोक्ष की अवस्था में आत्मा के सभी आगन्तुक धर्म या विशेष गुण हमेशा-हमेशा के लिये नष्ट हो जाते हैं, इसलिये न्यायदर्शन में मोक्ष को 'अशेषविशेषगुणोच्छेदो मोक्ष'^१ कहकर भी परिभाषित किया गया है।

इस प्रकार न्याय दर्शन के अनुसार मोक्ष प्राप्ति का एक मात्र साधन तत्त्व ज्ञान ही है। इसी तत्त्व ज्ञान के द्वारा मिथ्या ज्ञान के साथ ही साथ वासना आदि का भी अन्त हो जाता है। न्याय दर्शन में यद्यपि कर्मवाद को मान्यता दी गयी है, किन्तु वह कर्म को अज्ञान

^१ दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्ग —न्यायसूत्र १/१/१

^२ न्यायमजरी भाग-२ पृष्ठ ७७ — भारतीय दर्शन डा० नन्दकिशोर देवराज पृ० ३०५ से उद्धृत

के उच्छेद का साधन नहीं मानता है। कर्म यदि फल प्राप्ति की इच्छा के बिना किया जाना है तो इससे उच्च कुल में, ऐसे सुसंस्कृत परिवार में, जिसमें चिन्तन की परम्परा बनी हो जीव जन्म लेता है और सगति के प्रभाव के कारण उसमें चिन्तन के प्रति श्रद्धा उत्पन्न होती है, फिर अपनी जिज्ञासा को शान्त करने के लिये वह गुरु के पास जाकर प्रमाण एवं प्रमेय आदि का श्रवणात्मक ज्ञान प्राप्त करके उस पर मनन करता है एवं अन्त में निदिध्यासन के द्वारा तत्त्वों का साक्षात्कार करता है। इसमें अष्टांग योग का अनुष्ठान भी सहायक होता है।¹ इस प्रकार निष्काम कर्म तत्त्वसाक्षात्कार में सहायक सिद्ध होता है, किन्तु वह कर्म स्वयं मिथ्या ज्ञान का विनाश नहीं कर सकता है।

इस प्रकार तत्त्व-ज्ञान की प्राप्ति का साधन न्याय-वैशेषिक में भी अष्टांग मार्ग को स्वीकार किया गया है। प्राणायाम एवं योगाभ्यास आदि मुक्ति के लिये आवश्यक है।² इसके साथ ही श्रवण, मनन एवं निदिध्यासन को भी मोक्ष प्राप्ति के लिये आवश्यक माना गया है। न्याय दर्शन में नित्य एवं नैमित्तिक कर्मों एवं निष्काम भाव से किये जाने वाले अन्य कर्मों के महत्त्व को स्वीकार करते हुये तत्त्व ज्ञान की प्राप्ति में सहायक माना गया है किन्तु मुक्ति के मार्ग के रूप में इन्हें मान्यता नहीं दी गयी है।

न्याय दर्शन के अनुसार मोक्ष की अवस्था में आत्मा के केवल दुखों का ही अन्त नहीं होता है, बल्कि उसके सुखों का भी अन्त हो जाता है। वेदान्तियों के सिद्धान्त कि—आनन्द आत्मा का वास्तविक स्वरूप है यह आत्मा में कहीं बाहर से नहीं आता है। अतः मोक्ष की अवस्था में सभी बंधनों का विनाश हो जाने के कारण आत्मा अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त करके, आनन्द का अनुभव करती है। किन्तु न्याय-दर्शन के अनुसार मोक्ष की अवस्था आनन्द-विहीन अवस्था है। दुख के अभाव में आनन्द का भी अभाव हो जाता है। न्याय दर्शन के अनुसार आनन्द या सुख भी उतना ही वास्तविक ही जितना कि दुख। सुख एवं दुख दोनों अवियोज्य रूप से सम्बन्धित हैं इस कारण दुख का परित्याग करने के लिये

¹ अरण्यगुहापुलिनादिषु योगाभ्यासोपदेश । न्यायसूत्र — ४/२/४२

² उपस्कार सूत्र ६/२/१६

सुख का परित्याग भी आवश्यक है। सुख को न्याय-दर्शन में आत्मा का आगन्तुक गुण माना गया है। अतः सुख के नाश से आत्मा के स्वरूप में कोई हानि नहीं होगी।

मोक्ष की अवस्था में आत्मा सुख-दुःख से पूर्णरूपेण शून्य होकर अचेतन हो जाती है। किसी भी प्रकार की अनुभूति आत्मा में शेष नहीं रहती। यही आत्मा की चरम अवस्था है। वेदान्तियों के विरोध में महर्षि गौतम का मानना है कि प्रत्यक्ष एवं अनुमान प्रमाण के द्वारा वेदान्ती अपने सिद्धान्त 'आत्मा आनन्द स्वरूप है' का समर्थन नहीं कर सकते क्योंकि वे अपने मत के समर्थन में श्रुति का सहारा लेते हुये उसके कुछ वाक्यों को उद्धृत करते हैं किन्तु श्रुति में सुख या आनन्द शब्द का प्रयोग 'निषेधात्मक अर्थ' में किया गया है। श्रुतियों में सुख से तात्पर्य दुःख के अभाव से है किसी भावात्मक अनुभूति से नहीं। हम अपने दैनिक जीवन में भी दुःख के अभाव के रूप में सुख शब्द का प्रयोग करते हैं। इसी प्रकार मोक्ष की प्राप्ति तभी संभव होती है जब समस्त प्रकार की इच्छाओं का नाश हो जाता है, यहाँ तक कि मोक्ष प्राप्ति की इच्छा तक का भी नष्ट होना आवश्यक है। किन्तु यदि मोक्ष की अवस्था आनन्द की अवस्था है तो इस आनन्द को प्राप्त करने की इच्छा मनुष्य में सदैव बनी रहेगी। अतः उसे मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकेगी इस प्रकार न्याय एवं वैशेषिक के मत में मुक्ति की अवस्था में आनन्द अथवा सुख का अनुभव नहीं होता है।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि न्याय दर्शन में मोक्ष की निषेधात्मक परिभाषा दी गयी है। मोक्ष की अवस्था में न केवल दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति होती है, बल्कि आनन्द की भी उपलब्धि नहीं होती है। मोक्ष प्राप्ति के उपरान्त आत्मा में गुण या सस्कार नहीं रह जाते हैं तथा वह चैतन्य से भी शून्य हो जाती है। वात्स्यायन के अनुसार आनन्द भी आत्मा को बधन में डालने वाला धर्म या गुण है अतः मुक्तावस्था में दुःख के साथ साथ आनन्द की भी परिसमाप्ति अनिवार्य है। इस प्रकार न्याय वैशेषिक के अनुसार मोक्ष की अवस्था ज्ञान, चैतन्य, आनन्द से रहित है जिसे प्राप्त करके आत्मा जन्म-मरण के सासारिक चक्र से पूर्णतः मुक्त हो जाता है।

जन्म-मरण से मुक्त होकर आत्मा शान्त, गुणातीत अवस्था को प्राप्त होता है जिसमें व्यक्ति वीतराग हो जाता है इस गुणातीत अवस्था में आत्मा सकल्पादि से निवृत्त होकर अपनी आदि, पवित्र, निर्मल, विकारहीन अवस्था में स्थित हो जाता है। न्यायमजरी में भी कहा गया है कि मुक्त दशा में आत्म-तत्त्व अपने विशुद्ध स्वरूप में प्रतिष्ठित हो जाता है।

न्याय-वैशेषिक दर्शन के अनुसार मुक्तावस्था में आत्मा में बुद्धि, इच्छा, दुःख, सुख, द्वेष, सस्कार, प्रयत्न, धर्म एवं अधर्म इन नौ गुणों का अभाव हो जाता है। इस अवस्था में आत्मा अपने समस्त आगन्तुक धर्मों या गुणों का परित्याग कर देती है। सख्या, परिमाण, पृथक्त्व एवं सयोग तथा विभाग ये गुण ही मुक्तावस्था में आत्मा के साथ रहते हैं। इस अवस्था में वह 'अपने स्वरूप' या 'निज-स्वरूप' में प्रतिष्ठित होता है। कणाद दर्शन में द्रव्य गुण आदि षड्पदार्थों के ज्ञान से मोक्ष प्राप्ति को संभव माना गया है।^१ वात्स्यायन के अनुसार सम्यक् ज्ञान की प्राप्ति होने के फलस्वरूप सासारिक पदार्थों में आसक्ति का नाश हो जाता है। फलस्वरूप आत्मा में मन, वाणी या शरीर से किसी कर्म को करने की प्रवृत्ति नहीं होती, अतः पुनः जन्म भी नहीं ग्रहण करना पड़ता। धीरे-धीरे उसके प्रारब्ध कर्म योग द्वारा समाप्त हो जाते हैं और इनकी समाप्ति पर आत्मा मुक्त हो जाती है।

न्याय एवं वैशेषिक दर्शन में जीवन मुक्ति के सिद्धान्त को माना गया है अथवा नहीं यह विवादास्पद है, किन्तु न्याय एवं वैशेषिक सिद्धान्तों का अध्ययन करने पर यह निष्कर्ष निकलता है कि इन दोनों दर्शनों में जीवन-मुक्ति की अवधारणा को स्वीकार किया गया है। उद्योतकर ने न्यायसूत्र भाष्य को आधार मानकर मुक्ति को दो प्रकार का माना है^२— 'पर निश्रेयस' एवं 'अपर निश्रेयस'। इनमें से पर निश्रेयस विदेहमुक्ति तथा अपर निश्रेयस जीवन मुक्ति की अवधारणा है। लम्बी अवधि तक अविच्छिन्न रूप में श्रद्धा के साथ बद्ध मूलतत्त्व के साक्षात्कार द्वारा मिथ्या ज्ञान के निवृत्त हो जाने पर

^१ वैशेषिक सूत्र — १/१/४

^२ न्याय वार्तिका — १/१/२

साधक की तत्काल उसी क्षण अग्रिम प्रवृत्ति रुक जाती है, तब वह जीवन मुक्त कहलाता है। जीवनमुक्ति प्राप्त करने के बाद भी साधक शरीर को धारण किये रहता है, क्योंकि उसके प्रारब्ध कर्मों का फल अभी समाप्त नहीं हुआ है। किन्तु शरीर को धारण किये रहने पर भी तत्त्व के साक्षात्कार के कारण साधक की शरीर आदि में आसक्ति नहीं उत्पन्न होती। जब उपभोग के द्वारा प्रारब्ध एवं संचित कर्मों का विनाश हो जाता है तब साधक का शरीर के साथ सम्बन्ध विच्छेद हो जाता है और तभी उसे पर निश्चयस या 'विदेह मुक्ति' प्राप्त होती है।

इस प्रकार अज्ञान या मिथ्या ज्ञान की निवृत्ति हो जाने के पश्चात् व्यक्ति के शुभ एवं अशुभ कर्मों से आत्मा रूपी भूमि में धर्म-अधर्म रूपी अकुर की ठीक उसी प्रकार उत्पत्ति नहीं हो सकती, जिस प्रकार गर्मी की ऋतु में सूर्य के प्रचण्डतम ताप से सूखने के कारण ऊसर हुई भूमि में पड़े बीजों के द्वारा अकुर की उत्पत्ति नहीं होती है। आत्मा रूपी यह भूमि जब तक मिथ्याज्ञान रूपी जल से सींची जाती है, तभी तक यह उर्वर रहती है ऐसी भूमि में कर्म रूपी बीज बोने से पुण्य एवं पाप रूपी अकुर की उत्पत्ति होती है, किन्तु जब तत्त्वज्ञान की प्राप्ति हो जाती है, उस अवस्था में तत्त्वज्ञान रूपी प्रचण्ड ताप से मिथ्या ज्ञान रूपी जल सूख जाता है तो आत्मा रूपी भूमि ऊसर हो जाती है उस समय उसमें कर्म रूपी बीज बोने से पुण्य पाप रूपी अकुर की उत्पत्ति नहीं होती है। इस प्रकार जिस पुरुष को तत्त्वज्ञान की प्राप्ति हो जाती है उसमें फिर पाप एवं पुण्य की उत्पत्ति की संभावना समाप्त हो जाती है। पूर्वजन्म में संचित कर्मों को जब व्यक्ति भोग लेता है एवं इनका विनाश हो जाता है तब व्यक्ति का शरीर के साथ सम्बन्ध छूट जाता है और उसके दुखों की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है और वह विदेह मुक्ति को प्राप्त करता है। इसके बाद उसका पुर्नजन्म नहीं होता है।

मोक्ष की अवस्था में इक्कीस भेदों वाले दुख, शरीर छ इन्द्रियों, उनके छ विषय, छ बुद्धि एवं सुख एवं दुख की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है। इस अवस्था में आत्मा अपने समस्त आकस्मिक धर्मों का परित्याग कर देता है। वह शान्त एवं निर्विकार हो

जाता है। इस अवस्था में उसका ज्ञान एवं चैतन्य भी नहीं रह जाता क्योंकि न्याय दर्शन में चैतन्यादि को आत्मा का आगन्तुक गुण माना गया है उसमें शरीर एवं इन्द्रियो के माध्यम से चैतन्य का प्रादुर्भाव होता है। अतः जब आत्मा का शरीरादि से सम्पर्क छूट जाता है तो उसमें इन धर्मों का भी नाश हो जाता है। इस अवस्था में आत्मा में न तो सुख रहता है न ही दुःख रहता है, वह जड पाषाणवत् सज्ञा शून्य हो जाता है। वैशेषिक दर्शन में भी कहा गया है कि 'जिस प्रकार ईंधन के जल जाने पर अग्नि अपने आप शान्त हो जाती है, ठीक उसी प्रकार प्रवृत्ति, दोष, गुण आदि के निर्जीव या समाप्त हो जाने पर आत्मा शरीर एवं इन्द्रियो के बधन से मुक्त हो शान्त हो जाता है'। आत्मा का अपने समस्त आकस्मिक धर्मों का परित्याग करके शुद्ध एवं निर्मल स्वरूप में प्रतिष्ठित होना ही निश्चेयस है। अब हम अगले अध्याय में मीमांसा दर्शन में आत्मा एवं मोक्ष सम्बन्धी विचारों की चर्चा करेंगे। मीमांसा दर्शन एवं न्याय वैशेषिक दर्शन के आत्म-तत्त्व सम्बन्धी विचारों में काफी साम्य पाया जाता है।

मीमांसा-दर्शन

वेदों पर पूर्णतः आधारित होने के कारण मीमांसा दर्शन आस्तिक दर्शनों में अग्रणी है। इसमें वैदिक वाक्यों को प्रमाण के रूप में स्वीकृत किया गया है। मीमांसा दर्शन के दो भाग हैं—पूर्व मीमांसा एवं उत्तर मीमांसा। जिस भाग में वेदों के पूर्वभाग कर्मकाण्ड सम्बन्धी विवेचन किया गया है वह पूर्व मीमांसा तथा जिस भाग में वेदों के उत्तर भाग ज्ञान काण्ड सम्बन्धी विवेचन किया गया है वह उत्तर मीमांसा कहलाता है। उत्तर मीमांसा को 'वेदान्त-दर्शन' भी कहते हैं। सांख्य-योग एवं न्याय-वैशेषिक की भाँति पूर्व मीमांसा एवं वेदान्त को समान-तन्त्र माना जाता है। पूर्व मीमांसा को ही मीमांसा-दर्शन के नाम से सम्बोधित किया जाता है।

प्रारम्भिक मीमांसा दर्शन का प्रतिपाद्य विषय धर्म ही था। इस समय केवल अर्थ, धर्म, एवं काम तीन पुरुषार्थों को ही स्वीकार किया गया है, किन्तु बाद में मीमांसा दर्शन के व्याख्याकारों ने मोक्ष को भी पुरुषार्थ के रूप में स्वीकार किया है। इन्होंने आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, मुक्ति आदि दार्शनिक तत्त्वों का विवेचन किया है।

मीमांसा दर्शन के सूत्रकार महर्षि जैमिनी थे। इन्होंने मीमांसा दर्शन के आदि ग्रन्थ की रचना की थी। अनेक विद्वानों का मानना है कि महर्षि जैमिनी से पूर्व भी कुछ मीमांसा ग्रन्थों की रचना हुई थी। स्वयं महर्षि जैमिनी ने मीमांसा के आठ आचार्यों के मत का उल्लेख किया है, किन्तु मीमांसा दर्शन का प्राचीनतम उपलब्ध ग्रन्थ मीमांसा सूत्र ही है।

मीमांसा सूत्र पर शबर स्वामी ने शाबर भाष्य की रचना की। शाबर भाष्य के तीन व्याख्यानकर्त्ता हुये कुमारिल भट्ट, प्रभाकर मिश्र एवं मुरारि मिश्र। इन तीनों विचारकों के मत में अनेक अन्तर होने के कारण मीमांसा दर्शन तीन वर्गों में विभक्त हो गया—भाट्टमत, गुरुमत एवं मिश्रमत।

शाबर भाष्य पर प्रभाकर मिश्र ने दो टीकाये बृहती तथा लघ्वी कुमारिल भट्ट ने श्लोक वार्तिक, तन्त्रवार्तिक तथा दुष्टीका लिखी मुरारिमिश्र का कोई व्याख्यान ग्रंथ अभी पूर्णरूप में उपलब्ध नहीं है किन्तु उनके ग्रंथ का कुछ अंश डा० उमेश मिश्र ने प्राप्त किया है। ये रचनाये 'त्रिपादनीतिनयम्' व 'एकादशाध्यायाधिकरणम्' नाम से जानी जाती है।

मीमांसा दर्शन के अन्य महत्त्वपूर्ण ग्रंथों में पार्थसारथि मिश्रकृत न्यायरत्नाकर एवं शास्त्रदीपिका, तर्करत्न एवं न्याय रत्नमाला, शालिकनाथ कृत—प्रकरणपजिका, न्यायरत्नमाला, लौगाक्षिभास्कर का अर्थ सग्रह आदि उल्लेखनीय हैं जिनके द्वारा मीमांसा दर्शन के विषय में प्रामाणिक जानकारी प्राप्त होती है। मीमांसा दर्शन में 'धर्म' के विचार के प्रसंग में शारीरिक, मानसिक एवं वाचिक सभी प्रकार के सत्कर्मों पर विचार किया गया है और इन्हीं के द्वारा ही आत्म शुद्धि का होना स्वीकार किया गया है।

यहाँ पर एक स्वाभाविक प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि पूर्व मीमांसा यदि दर्शन क्षेत्र में उत्तर मीमांसा का पूरक अथवा अनुयायी मात्र है तो पूर्व के अध्यायों में वर्णित सांख्य-योग एवं न्याय-वैशेषिक दर्शनों की ही भाँति इन दोनों दर्शनों पर भी एक साथ विचार क्यों न कर लिया जाये। इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि सांख्य योग एवं न्याय वैशेषिक दर्शनों में जहाँ सांख्य एवं वैशेषिक सैद्धान्तिक तथा योग एवं न्याय व्यावहारिक पक्षों की पूर्ति करने के बावजूद एक-दूसरे के निणयो से सर्वथा विरुद्ध जाते नहीं प्रतीत होते हैं वहीं पूर्वमीमांसा ने दार्शनिक तत्त्वों का विश्लेषण पूर्णतया उत्तर मीमांसा पर छोड़ दिया है और स्वयं मात्र कर्म परक रह गई है और उत्तर मीमांसा दार्शनिक चिन्तन में इतनी ज्यादा मग्न हो गयी है कि उसके निष्कर्षों का पूर्व मीमांसा पर क्या प्रभाव पड़ता है इसका उसको ध्यान नहीं रहता। इसके परिणाम स्वरूप पूर्व मीमांसा को जिन दार्शनिक तत्त्वों के समावेश की आवश्यकता हुई उनके प्रति उसकी धारणा उत्तर मीमांसा की प्रतिपाद्य धारणाओं से दूर पड़ गयी। दोनों मीमांसाओं में वेद की प्रामाणिकता में चरम विश्वास ही आधार मात्र रह गया। इसी से ये दो भिन्न सम्प्रदाय तो हो ही गये, साथ ही साथ इनमें दार्शनिक विवेचनों में भी वैषम्य आ गया अतः हम इन दोनों मीमांसाओं के आत्म तत्त्व सम्बन्धी विचारों का अलग-अलग निरूपण करेंगे।

आत्मा

मीमांसा दर्शन में कर्मकाण्ड को महत्त्व दिया गया है। इसमें यज्ञों के अनुष्ठान एवं फलों की चर्चा की गयी है। इस सम्बन्ध में 'स्वर्गकामो यजेत' आदि वाक्यों को मीमांसा दर्शन में स्वीकार किया गया है। तब यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यज्ञ का कर्त्ता एवं स्वर्ग आदि का भोक्ता कौन है? शरीर, मन एवं इन्द्रियाँ स्वर्ग का भोग नहीं कर सकती हैं, क्योंकि ये मृत्यु को प्राप्त होने के पश्चात् इसी ससार में दग्ध हो जाती हैं। अतः कर्मों के अनुष्ठान कर्त्ता एवं फलों के भोक्ता के रूप में इन्द्रिय, मन एवं शरीर से भिन्न आत्मा तत्त्व की सत्ता मीमांसा दर्शन में स्वीकार की गयी है। मीमांसा दर्शन का आत्म-तत्त्व सांख्य के पुरुष के समान असंग एवं निर्लिप्त न होकर न्याय-वैशेषिक की भाँति ज्ञाता, कर्त्ता एवं फलों का भोक्ता है। प्रभाकर के मतानुसार "आत्मा एक अचेतन द्रव्य है। चैतन्य उसका वास्तविक स्वरूप न होकर आगन्तुक धर्म है।" बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा इत्यादि गुणों का आत्मा अधिष्ठान है। आत्मा शरीर एवं ज्ञानेन्द्रियों से भिन्न, नित्य, सर्वव्यापी एवं विभु परिमाण वाला है। यह स्वयं ज्ञान स्वरूप नहीं है। यह प्रति शरीर में पृथक् होने के कारण अनेक है।

आत्मा देहेन्द्रिय आदि से भिन्न है-

मीमांसा दर्शन में प्रभाकर एवं कुमारिल दोनों आचार्यों का मानना है कि आत्मा शरीर एवं इन्द्रियों से भिन्न कोई पृथक् तत्त्व है, किन्तु दोनों आचार्यों के मतों में मतभेद है। प्रभाकर का मानना है कि हमें प्रत्येक प्रतीति में आत्मा की प्रतीति इन्द्रिय एवं शरीर आदि साधनों से भिन्न होती है। प्रत्येक शरीरेन्द्रियजन्य एवं मानस प्रत्यक्ष में आत्मा की सत्ता का आभास अलग मिलता है। 'मैं घट को जानता हूँ' इस वाक्य में स्वप्रकाश ज्ञान जहाँ विषय वस्तु को प्रकाशित करता है वहीं 'मैं' शब्द से अभिधीयमान ज्ञान के कर्त्ता आत्मा को भी आलोकित करता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि इस ज्ञान प्रक्रिया में शरीर एवं इन्द्रिय आदि कहीं पर भी अभिव्यक्त नहीं होते हैं। अतएव शरीर एवं इन्द्रियों से भिन्न आत्मा है और वह ज्ञाता के रूप सर्वत्र अभिव्यक्ति पाता है।

किन्तु कुमारिल भट्ट प्रभाकर के इस मत से सहमत नहीं है उनका मानना है कि प्रत्येक बाह्य विषय के ज्ञान के साथ हमें हमेशा आत्मा का ज्ञान नहीं होता है। आत्मा का ज्ञान कभी-कभी होता है। इसी कारण शरीर एवं इन्द्रिय आदि से आत्मा के अलग होने में यह युक्ति कोई अर्थ नहीं रखती है। इसका वास्तविक कारण बताते हुये उन्होंने कहा है कि सकल्प-विकल्प, ज्ञान, सुख-दुःख, इच्छा, गति, स्पन्दन आदि आत्मा के अंग हैं, क्योंकि मृत्यु के पश्चात् शरीर विद्यमान रहता है, किन्तु ये सारी क्रियाएँ एवं अनुभूतियाँ समाप्त हो जाती हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि शरीर के अतिरिक्त कोई अन्य सत्ता अवश्य है जो सुख-दुःखादि का अनुभव करता है। अतः आत्मा की सत्ता है जो शरीर, प्रयत्न, इच्छा, सुख, दुःख आदि का अधिष्ठान है। ज्ञान, संवेदना आदि को आत्मा सहज ही ग्रहण करती है इसीलिये ये शरीर के अंग न होकर आत्मा के अंग हैं। हमारे शरीर के गुण रूप, रंग, आदि सभी लोगों के प्रत्यक्ष के विषय होते हैं, परन्तु इच्छा, प्रयत्न, सुख-दुःखादि किसी अन्य को कभी प्रतीत नहीं होते इसीलिये भी आत्मा-शरीर व इन्द्रियो से पृथक् है। शरीर एवं इन्द्रियो से पृथक् हो जाने पर भी आत्मा की प्रतीति होती है। यहाँ पर कार्य कारणवाद के सिद्धान्त के अनुसार भी आत्मा की शरीरेन्द्रिय आदि से पृथक्ता सिद्ध की गयी है। यह एक सामान्य नियम है कि कारण के गुण कार्य में भी गुण बनकर आते हैं। पार्थिव परमाणुओं में ज्ञान गुण का सर्वथा अभाव है। उनमें जडत्व है, चेतनता नहीं। इससे भी सिद्ध होता है पार्थिव परमाणुओं से उत्पन्न शरीरादि भी कारण गुण क्रम से जड ही हैं। ज्ञान गुण का अधिष्ठान चेतन कोई आप ही है। वही आत्मा है।

आत्मा की प्रतीति —

प्रभाकर का मानना है कि ज्ञातृत्व के रूप में आत्मा की अन्यत्र कहीं भी प्रतीति नहीं होती और यदि होती है तो विषय प्रतीति के प्रसंग में ही आत्मा की प्रतीति या अनुभूति में होती है। किसी भी विषय की प्रतीति ज्ञाता को अपने साथ बिना लपेटे अभिव्यक्त नहीं होती। ज्ञान आत्मा का आगन्तुक गुण है वह स्वप्रकाश है। ज्ञान को

अपनी अभिव्यक्ति के लिये किसी अन्य की आवश्यकता नहीं होती है। चूँकि ज्ञान आत्मा का आगन्तुक गुण है इसी कारण वह उत्पत्ति एवं विनाशशील तथा अनित्य है। विषय सम्पर्क के द्वारा ही आत्मा में ज्ञान की उत्पत्ति होती है। ज्ञान का कार्य ज्ञेय या पदार्थ को प्रकाशित करना है, किन्तु जैसे ही ज्ञान ज्ञेय को प्रकाशित करता है, उसी के साथ स्वप्रकाश होने के कारण स्वयं भी प्रकाशित हो जाता है और साथ ही साथ आत्मा को भी ज्ञाता के रूप में प्रकाशित कर देता है। इस प्रकार जब हम वैषयिक ज्ञान कि 'मे घट को जानता हूँ' आदि को वाक्यों से अभिव्यक्त करते हैं तो इसमें ज्ञाता, ज्ञेय एवं ज्ञान तीनों का एक साथ बोध हो जाता है। अतः प्रत्येक ज्ञान में ज्ञान, ज्ञाता एवं ज्ञेय का बोध होता है और यही 'त्रिपुटी प्रत्यक्ष' का सिद्धान्त है। ज्ञान की क्रिया का मुख्य आधार आत्मा है। जिस प्रकार किसी कमरे में प्रकाशित दीपक का प्रकाश कमरे में रखी सम्पूर्ण सामग्री को, स्वयं को एवं अपने आश्रय दीपक को प्रकाशित करता है ठीक उसी प्रकार ज्ञान इन्द्रिय सन्निहित पदार्थों को ज्ञेय के रूप में अपने आश्रयभूत आत्मतत्त्व को ज्ञाता के रूप में एवं स्वयं को ज्ञान के रूप में प्रकाशित करता है। इस प्रकार 'देहलीदीपकन्याय' से ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान की त्रिपुटी को बोध होता है। कुमारिल के विपरीत प्रभाकर का मानना है कि आत्मा को ज्ञेय कहना अनुचित है किसी भी क्रिया में कर्ता एवं कर्म कदापि एक नहीं हो सकते हैं— जैसे अन्न खाने वाला व अन्न एक नहीं हैं। ज्ञेय केवल वस्तुएँ ही होती हैं और आत्मा सदैव ज्ञाता होता है और सभी ज्ञानों के ज्ञाता के रूप में ही प्रकट होता है। यदि वस्तु के ज्ञान के साथ-साथ आत्मा का ज्ञान होना न माना जाये तो एक आत्मा एवं दूसरे आत्मा के ज्ञान में कोई अन्तर नहीं रह जायेगा, किन्तु इससे तात्पर्य यह नहीं है कि आत्मा स्वप्रकाश है। आत्मतत्त्व तो बिलकुल जड़ है जो अपनी अभिव्यक्ति के लिये पूर्णरूपेण ज्ञान पर निर्भर है। वह ज्ञान का आश्रय होने के बावजूद अपनी अभिव्यक्ति के लिये ज्ञान पर ही आश्रित है तथापि इसके लिये एक अलग ज्ञान क्रिया का होना आवश्यक नहीं है, क्योंकि जब किसी वस्तु का ज्ञान होता है तब उसके साथ ही आत्मा का भी ज्ञान हो जाता है। आत्मा या ज्ञाता के न

रहने पर ज्ञान संभव नहीं है। प्रत्येक ज्ञान में आत्मा ज्ञाता के रूप में अवश्य प्रकाशित होता है। अतः आत्मा रूपी ज्ञाता का ज्ञान, ज्ञेय के रूप में कभी नहीं हो सकता। यद्यपि ज्ञेय वस्तुएँ एवं ज्ञाता आत्मा दोनों ही प्रकाश के लिये ज्ञान पर निर्भर हैं तथापि ज्ञेय का प्रकाश सदा ज्ञेय वस्तुओं के रूप में एवं ज्ञाता आत्मा का प्रकाश सदा ज्ञाता के रूप में ही होता है। इस प्रकार आत्मा 'मानसप्रत्यक्षगम्य' न होकर 'आश्रयविधया' प्रकाशित होता है उसमें क्रिया न होने के कारण वह जड है।

किन्तु कुमारिल भट्ट ने शरीरादि से व्यतिरिक्त आत्मा को 'मानसप्रत्यक्षगम्य'^१ माना है। आत्मा अपना साक्षात्कार मानसिक ज्ञान से करता है। कुमारिल ज्ञान को आत्मा का परिणाम या क्रिया मानते हैं जिसके द्वारा आत्मा पदार्थों को जानता है। कुमारिल भट्ट के अनुसार आत्मा एक साथ विषयी एवं विषय अथवा ज्ञाता एवं ज्ञेय हो सकता है। इसके प्रमाण में वे 'मैं स्वयं को जानता हूँ' इस युक्ति को प्रस्तुत करते हैं। कुमारिल के अनुसार आत्म-सवित्ति अर्थात् अपने को जानने में आत्मा का ज्ञान होता है। यहाँ पर प्रभाकर मतावलम्बियों द्वारा यह आक्षेप प्रस्तुत किया गया है कि कोई वस्तु एक साथ कर्त्ता एवं कर्म दोनों नहीं हो सकती, प्रत्येक वस्तु ज्ञान में आत्मा का ज्ञान कर्त्ता के रूप में ही होता है, किन्तु कुमारिल कहते हैं कि शास्त्र एवं लौकिक दोनों अनुभव से यह सिद्ध होता है कि आत्मा ज्ञान का कर्त्ता एवं विषय दोनों होता है। शास्त्र वाक्य है 'आत्मानं विद्ध' अपने को जानो और लौकिक अनुभव है कि हम स्वयं को जानते हैं। इस प्रकार आत्म-सवित्ति द्वारा आत्मा का ज्ञान संभव है। इसके साथ ही प्रभाकर के मत में जहाँ ज्ञान त्रिपुटी प्रत्यक्ष में आत्मा एवं विषय दोनों को आलोकित करने के कारण कर्त्ता एवं स्वयं को आलोकित करने के कारण कर्म भी है। आत्मा 'मैं' का आधार द्रव्य अवश्य है, किन्तु इसका प्रत्यक्ष सदा वैषयिक ज्ञान के प्रसंग में ज्ञाता के रूप में नहीं होता इसका मानस-प्रत्यक्ष ही युक्ति-युक्त है। इस प्रकार कुमारिल आत्मा का ज्ञान सीधे 'अहं प्रत्यय' से होना मानते हैं।^२

^१ श्लोक वार्तिक— आत्मवाद १-५ डा० उमेश मिश्र पृष्ठ २५० से उद्धृत

^२ शास्त्र दीपिका-१२२

कुमारिल के अनुसार ज्ञान न तो स्वयं प्रकाशित होता है और न ही आत्मा को ज्ञाता के रूप में प्रकाशित कर सकता है। ज्ञान केवल ज्ञेय विषयो या पदार्थों को ही प्रकाशित करता है। कुमारिल ज्ञान को स्वप्रकाशक न मानकर अर्थ प्रकाशक मानते हैं। उनके अनुसार ज्ञान की साक्षात् अनुभूति नहीं होती है। ज्ञान का प्रत्यक्ष ज्ञान न होकर केवल अनुमान ही होता है। कुमारिल आत्मा को 'अह प्रत्यय' रूप मानते हैं जो स्वयं को अपना विषय बनाकर जानता है। ज्ञान ज्ञेय को ही प्रकाशित कर सकता है। अतः ज्ञाता भी अपना ही ज्ञेय बनकर ज्ञान के द्वारा प्रकाशित होता है। यद्यपि अन्य पदार्थ आत्मा द्वारा ज्ञेय होते हैं, किन्तु आत्मा स्वयं ही अपना ज्ञेय बनता है, किसी अन्य का नहीं।

तब यहाँ पर एक प्रश्न यह उपस्थित होता है कि यदि ज्ञान का प्रत्यक्ष नहीं होता है तो फिर ज्ञान अनुमान किस आधार पर किया जाता है ? इस प्रश्न के उत्तर में भाट्ट मीमांसको का मानना है कि ज्ञान का अनुमान 'ज्ञातता' के आधार पर किया जाता है। किसी पदार्थ का जब ज्ञान होता है तब उस पदार्थ में 'ज्ञातता' नामक धर्म की उत्पत्ति होती है। 'ज्ञातता' से यहाँ तात्पर्य यह है कि वह पदार्थ ज्ञात के द्वारा ज्ञात हो चुका है इसकी प्रतीति होती है। इसी 'ज्ञातता' रूपी धर्म के कारण ही ज्ञान का अनुमान किया जाता है। आत्मा में ज्ञान की उत्पत्ति अवश्य हुई जिसने ज्ञेय पदार्थ को प्रकाशित करके आत्मा के द्वारा ज्ञात बना दिया। यदि ज्ञान का अस्तित्व न होता तो पदार्थ ज्ञात नहीं होता। इस प्रकार पदार्थ के ज्ञात होने पर उसकी ज्ञातता के कारण ज्ञान का अनुमान किया जाता है। कुमारिल भट्ट का यह सिद्धान्त 'ज्ञाततावाद' के नाम से जाना जाता है।

कुमारिल भट्ट का मानना है कि ज्ञान आत्मा का स्थिर धर्म न होकर क्रिया या व्यापार है। आत्मा को ज्ञान से विशिष्ट या ज्ञान के कर्ता के रूप में नहीं जाना जा सकता, किन्तु फिर भी आत्मा को अज्ञात नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यह सभी अनुभवों में आत्मा के एक बने रहने की अनुभूति के विपरीत होगा। इसलिये आत्मा का ज्ञान 'अह प्रत्यय' के कर्म के रूप में होता है।

भट्ट मीमांसक आत्मा में क्रिया का अस्तित्व स्वीकार करते हैं। कर्म के दो प्रकार हैं— स्पन्द तथा परिणाम। कुमारिल के अनुसार आत्मा में स्पन्द नहीं होता है, परन्तु परिणाम होता है।^१ परिणामी मानने पर भी कुमारिल आत्मा को नित्य मानते हैं यद्यपि आत्मा में रूप परिवर्तन होता है, फिर भी आत्मा नित्य है। कुमारिल के अनुसार आत्मा में दो अंश होते हैं— चित् एव अचित्। आत्मा चिदश के द्वारा प्रत्येक ज्ञान का अनुभव करता है और अचिदश के द्वारा वह परिणाम को प्राप्त करता है। न्याय एव वैशेषिक दर्शन में हमने देखा कि इच्छा, प्रयत्न, सुख, दुःख आदि को आत्मा का विशेष गुण माना गया है वही भाट्टमतानुसार इच्छादि आत्मा के अचिदश के परिणाम रूप हैं।^२

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि दोनों आचार्य यह स्वीकार करते हैं कि आत्मा ज्ञान स्वरूप या स्वयं प्रकाश नहीं है। आत्मा स्वयं अपने आपको प्रकाशित नहीं करता है यदि आत्मा स्वयं प्रकाश होता तो सुषुप्ति में भी उसकी अभिव्यक्ति होती अर्थात् हम गहरी निद्रा में भी इसके कार्य को देख पाते, जिस समय इन्द्रियो का व्यापार स्थिर हो जाता है, किन्तु यह सर्वानुभव सिद्ध है कि सुषुप्ति में इसकी अभिव्यक्ति नहीं होती है। इसी कारण सुषुप्ति अवस्था अचेतन अवस्था है, जिसमें किसी प्रकार की चेतना या आनन्द का बोध नहीं होता है। सुषुप्ति के पश्चात् 'सुखमाहमस्वाप्सम्' अर्थात् मैं बड़े आनन्द के साथ सोया यह कहने का तात्पर्य यह है कि उस समय कोई कष्ट नहीं हुआ। मैं बड़े आनन्द के साथ सोया केवल यही एकान्ततः सत्य अनुभूति नहीं है, इसके विरुद्ध भी अनुभूति देखी जाती है। यदि यह आनन्द की अवस्था होती तो मनुष्य यह शिकायत नहीं करता कि असामयिक निद्रा ने हमको आनन्द से वंचित कर दिया। मनुष्य ऐसा भी कहते हुये पाया जाता है कि 'मैं ऐसी गहरी निद्रा में सोया कि मुझे स्वयं की कोई खबर न रही।' इससे यह स्पष्ट होता है कि आनन्द एव चैतन्य आत्मा के स्वरूप नहीं है अन्यथा सुषुप्तावस्था में भी उसके इन रूपों की अभिव्यक्ति अवश्य होती।

^१ श्लोक वार्तिक—७०७, श्लोक—७४

^२ चिदशेन दृष्टव्य सोऽयमिति प्रत्यभिज्ञा, विषयत्व च अचिदशेन। ज्ञानसुखादिरूपेण परिणामित्वम्। स आत्मा अहं प्रत्ययेनैव वेद्य।— अद्वैतब्रह्मसिद्धि, काश्मीरक सदानन्द।— डा० देवराज नन्दकिशोर पृष्ठ ४६७ से उद्धृत

आत्मा का स्वरूप -

कुमारिल भट्ट जैन मत के समान आत्मा के नित्यानित्य, भेदाभेद, चिदचिद्, द्रव्य एव गुण कर्मरूप को मानते हैं। द्रव्य के रूप में आत्मा नित्य, अभेदात्मक, अचितरूप तथा गुण-कर्म के रूप में अनित्य, चिद्-रूप एव भेदात्मक है। इस प्रकार के आत्मा को जडबोधात्मक एव चिदचिद् रूप मानते हैं।

विभुत्व — मीमांसा दर्शन के अनुसार आत्मा अणु एव मध्यम परिमाण वाला न होकर विभु, देशकाल से अपरिच्छिन्न व्यापक सत्ता है। जहाँ-जहाँ पर आत्मा के गुणों की उपलब्धि होती है वहाँ-वहाँ पर उसका विद्यमान होना प्रमाण सिद्ध है, क्योंकि गुणों के बिना गुणों की प्राप्ति नहीं हो सकती है। अब आत्मा की सभी स्थानों पर प्राप्ति के दो कारण दिखलाई पड़ते हैं— या तो आत्मा सर्वव्यापक है या उसे अत्यन्त शीघ्रगामी माना जाये, किन्तु आत्मा को शीघ्रगामी मानने पर उसकी गतिशीलता का कोई असमवायि कारण सोचना पड़ेगा जो कि संभव नहीं है। इस प्रकार आत्मा सर्वव्यापक है।

आत्मा के सर्वव्यापक होते हुये भी ज्ञान आदि गुणों की सभी स्थानों पर उपलब्धि हमेशा इसलिये नहीं होती क्योंकि इनकी उपलब्धि के लिये आत्ममन सन्निकर्ष रूप असमवायि कारण की आवश्यकता होती है और हम देखते हैं कि मन हमेशा शरीर के अन्दर ही विद्यमान रहता है। इससे स्पष्ट है कि आत्मा के सर्वव्यापक होने पर भी इन गुणों की उपलब्धि शरीर के साथ ही होती है।¹

अनेकत्व — आत्मा प्रति शरीर भिन्न भिन्न है। यदि यह पृथक् पृथक् न होता तो एक शरीर के द्वारा प्राप्त सुख-दुःख की उपलब्धि सभी शरीर में व्याप्त आत्मा को होने वाली माननी पड़ेगी, किन्तु यह सर्वथा असिद्ध है। व्यक्तिगत विषमताओं के आधार पर भी प्रत्येक शरीर में भिन्न-भिन्न आत्माओं की कल्पना मीमांसा दर्शन में प्राप्त होती है।

¹ प्रकरण पत्रिका पृष्ठ-१५७

इसके अतिरिक्त प्रत्यभिज्ञा सम्बन्धी एक और युक्ति मीमांसा दर्शन में आत्मा के अनेकत्व के सन्दर्भ में दी जाती है। जिस प्रकार हम एक इन्द्रिय से प्रत्यक्ष की हुई वस्तु को जब दूसरी इन्द्रिय का विषय बनाते हैं तो फौरन जान लेते हैं कि यह वही है जिसे हमने देखा था, उसी को हम स्पर्श कर रहे हैं। इस प्रकार भिन्न-भिन्न इन्द्रियों का अधिष्ठान एक ही होने से प्रत्यभिज्ञा तर्क सगत हो जाती है, परन्तु यह तभी संभव होता है जब आत्मा दोनों इन्द्रियों के साथ एक ज्ञाता के रूप में रहता है। इस प्रकार यदि प्रत्येक शरीर में एक आत्मा को माना जाये तो एक व्यक्ति के द्वारा ज्ञात पदार्थ का दूसरा व्यक्ति भी प्रत्यभिज्ञान कर लेता, परन्तु हम देखते हैं कि ऐसा नहीं होता है। इसलिये यह सिद्ध होता है कि आत्मा प्रति शरीर भिन्न है।

इस प्रकार आत्मा की सर्वव्यापकता का अर्थ है कि आत्मा निष्क्रिय है, क्योंकि जो सर्वव्यापक है उसमें गति नहीं हो सकती अतः आत्मा में कर्तृत्व की संभावना नहीं रहती। किन्तु ऐसा नहीं है वेदों में जो क्रिया रूप में विधियों का उपदेश किया गया है और जिनके अनुष्ठान से ही धर्म की प्राप्ति होती है उनका कर्तृत्व आत्मा के अतिरिक्त और किसी को हो ही नहीं सकता है क्योंकि धर्म एवं अधर्म का फल सुख-दुःख आदि आत्मा को ही होता है। यदि कर्तृत्व दूसरे में होगा तो उसका फल आत्मा को कैसे मिल सकता है अतः आत्मा में कर्तृत्व है। यद्यपि सर्वव्यापक होने के कारण आत्मा में चलनात्मक क्रियाओं का अभाव है, किन्तु ज्ञानादि क्रियाओं का कर्तृत्व तो उसमें है ही।

इसके अतिरिक्त सभी भूतों का अधिष्ठाता आत्मा ही है, क्योंकि शरीर में चेष्टाये तभी तक देखी जाती हैं, जब तक वे आत्मा से अधिष्ठित हैं, मरने पर सभी क्रियाओं की समाप्ति हो जाती है। इस प्रकार अधिष्ठाता होने के कारण आत्मा भूतों के स्पन्दनादि का कर्त्ता भी है। इसी प्रकार प्रेरक होने के कारण भी आत्मा कर्त्ता है। शरीर एवं इन्द्रियों को आत्मा जहाँ जहाँ निर्दिष्ट करता है वहीं वहीं पर उनकी गति होती है बिना आत्मा की प्रेरणा के स्पन्दन नहीं होता है। वास्तव में कर्त्ता आत्मा ही है। देह एवं इन्द्रिय आदि तो अस्वतन्त्र एवं परप्रयोजक हैं। जो परप्रयोजक होते हैं उनका कर्तृत्व तो

इस लोक में भी नहीं देखा जाता है यथा यज्ञ कर्म ऋत्विज करते हैं, किन्तु उनका कर्त्ता यजमान होता है जिसकी प्रेरणा यज्ञ कर्म का कारण होती है ठीक इसी प्रकार शरीर आदि तो आज्ञापालक मात्र हैं जबकि वास्तविक कर्त्ता आत्मा ही है।

कर्त्ता होने के साथ ही साथ आत्मा भोक्ता भी है। कर्म करने वाले को उसके कर्मों का फल अवश्य मिलता है। यज्ञ करने वाले को स्वर्ग की प्राप्ति को होना श्रुति प्रमाणित है। सुख एवं दुःख ऐसी परस्पर विरोधी अनुभूतियों का आश्रय होने के कारण आत्मा को अनित्य नहीं माना जा सकता है, क्योंकि सुख एवं दुःख तो विकार हैं, जो आत्मा में आते जाते रहते हैं और आत्मा उनसे विकृत भी होता है अर्थात् कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व की अवस्था में स्पष्ट रूप से आत्मा अपनी प्राच्य उदासीनता का परित्याग करके विकार ग्रस्त हो जाता है, किन्तु इससे आत्मा की अनित्यता सिद्ध नहीं होती है। यदि विकार अनित्य है तो रहे विकारों के अनित्य होने से उसके आधार का स्वरूप थोड़े ही उच्छिन्न हो जायेगा। सुख की अवस्था में दुःख का नाश होता है जबकि दुःख की अवस्था में सुख का लोप हो जाता है। किन्तु इन दोनों अवस्थाओं के आधार रूपा आत्मा की स्थिति तो सत्ता रूप में सर्वदा ही रहती है। जिस प्रकार अर्गुंठी के रूप में परिणत हो जाने पर भी स्वर्ण की सुवर्णता में कोई परिवर्तन नहीं होता है। वह सुवर्णरूप ही रहता है, ठीक उसी प्रकार आत्मा भी सदैव अस्तित्ववान् रहती है। अवस्था में अन्तर होने पर सत्ता थोड़े ही नष्ट हो जाती है। हम देखते हैं कि मनुष्य की अवस्थाओं में निरन्तर परिवर्तन होता रहता है। पहले मनुष्य बालक फिर युवा एवं बाद में वृद्ध होता है, किन्तु इन सब परिवर्तनों के बावजूद भी मनुष्य की सत्ता नष्ट नहीं हो जाती है। अतः परस्पर विरोधी अवस्थाएँ आत्मा में प्रादुर्भूत एवं विलीन होती रहती हैं पर आत्मा अपने सामान्य रूप में हमेशा स्थिर रहता है।'

¹ न्याय रत्नाकर— पृष्ठ ६६४

कुमारिल भट्ट आत्मा में विकार की सभावना को स्वीकार करते हैं। आत्मा को विकारशील मानने के बावजूद नित्य माना गया है, क्योंकि कुमारिल आन्तरिक परिवर्तन को नित्यत्व का विरोधी नहीं मानते हैं। उपर्युक्त विवेचन से भी यह स्पष्ट है कि हम प्रतिदिन अनेक चीजें देखते हैं जो निरन्तर परिवर्तित होती रहती हैं, फिर भी उसमें एकता बनी रहती है। ज्ञान आत्मा का एक विकार है। इसे एक क्रिया या व्यापार कहा गया है^१ और अतीन्द्रिय माना गया है क्योंकि यह आत्मा जैसे सूक्ष्म द्रव्य में पाया जाता है। आत्मा में होने वाला यह परिवर्तन या विकार आत्मा का ज्ञात वस्तुओं से एक सम्बन्ध पैदा कर देता है।

मोक्ष - मीमांसा सूत्र में मोक्ष का उल्लेख नहीं मिलता है उसमें कहा गया है कि वेद द्वारा वर्णित यागादि कर्मों को विधिवत् करना ही मनुष्य का धर्म है, जिसके द्वारा उसे स्वर्ग-सुख की प्राप्ति होती है। इससे स्पष्ट होता है कि यहाँ पर मोक्ष को मानव जीवन का परमध्येय नहीं माना गया है। किन्तु कालान्तर में कुमारिल, शालिकनाथ, पार्थसारथि मिश्र, प्रभाकर आदि ने मोक्ष की विस्तृत व्याख्या प्रस्तुत की है।

परवर्ती मीमांसकों ने मोक्ष का विवेचन करते हुये मोक्ष की निषेधात्मक परिभाषा दी है। उनके मतानुसार जन्म-मरण सम्बन्धी सभी दुखों एवं बन्धों का आत्यन्तिक विनाश ही मोक्ष है। मीमांसकों ने मोक्ष को परिभाषित करते हुये कहा है कि प्रपञ्च जगत् के साथ आत्मा के सम्बन्ध का आत्यन्तिक विनाश ही मोक्ष है।^२ आत्यन्तिक विनाश का तात्पर्य है कि भूतकाल में किये गये कर्मों के द्वारा उत्पन्न समस्त पूर्व संचित सस्कारों का पूर्ण विनाश जिसके फलस्वरूप इस ससार में जीव का पुनर्जन्म नहीं होता है। इस प्रकार वर्तमान शरीर के द्वारा इन्द्रियो एवं विषयों का नाश तो हो ही जाता है साथ-साथ बध्नों के उत्पादक धर्म एवं अधर्म का नाश हो जाने से भविष्य में भी इनकी उत्पत्ति की सभावना नहीं रहती है। मीमांसा दर्शन में जहाँ मोक्ष की अवस्था में

^१ शास्त्र दीपिका पृष्ठ- ५६-५७

^२ प्रपञ्चसम्बन्ध विलयो मोक्ष । -ब्रह्मसूत्र ३/२/४०

‘प्रपञ्चसम्बन्धविलय’ माना गया है, वही वेदान्त में प्रपञ्चविलय को मोक्ष माना गया है। वेदान्तियों का मानना है कि स्वप्नप्रपञ्च की भाँति यह ससार प्रपञ्च भी आद्य निर्मित है तथा ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति के बाद अविद्या का विलय हो जाने से ससार या जगत् की सत्ता भी समाप्त हो जाती है, अर्थात् प्रपञ्च का ही विलय हो जाता है। परन्तु मीमांसक चूँकि जगत् को नित्य मानते हैं इसलिये उनका मानना है कि आत्मा के मुक्त हो जाने पर भी ससार की सत्ता उसी तरह बनी रहती है जिस तरह अविद्या की दशा में बनी रहती है। केवल बन्धन का ही नाश होता है।

मीमांसकों के अनुसार बन्धन के कारण ही आत्मा ससार में विचरण करते हुये शरीर एवं इन्द्रियों की सहायता से बाह्य विषयों का अनुभव करता है और इसी वजह से वह प्रपञ्चों में पूर्णतया लीन हो जाता है। भोगायतन शरीर, भोग साधन इन्द्रियों एवं भोगविषय स्पर्शादि सासारिक पदार्थों ने आत्मा को बन्धन में डाल रखा है। शरीर एवं इन्द्रियों के द्वारा जब आत्मा बाह्य जगत् के सम्पर्क में आता है तभी उसे सुख एवं दुःख का अनुभव होता है जब शरीर इन्द्रियादि से आत्मा का सम्बन्ध विच्छेद हो जाता है तो सुख-दुःख का अनुभव भी समाप्त हो जाता है, यही मोक्ष है। इस प्रकार उक्त तीन प्रकार के बन्धनों के आत्यन्तिक नाश को ही मोक्ष कहते हैं।¹ इससे यह स्पष्ट होता है कि मीमांसकों ने केवल विदेह मुक्ति को ही माना है क्योंकि मोक्ष की प्राप्ति के लिये उन्होंने समस्त प्रपञ्चजगत् शरीर एवं इन्द्रियादि से आत्मा का पूर्ण सम्बन्ध विच्छेद अनिवार्य माना है।

मोक्ष का साधन — मीमांसक ज्ञान-कर्म-समुच्चयवादी है। उनके मतानुसार मोक्ष की प्राप्ति ज्ञान एवं कर्म दोनों के द्वारा संभव है। मीमांसा दर्शन में कर्म को अत्याधिक महत्त्व दिया गया है। इसी कारण मीमांसा में ईश्वर का स्थान गौण हो जाता है। महर्षि जैमिनि के अनुसार स्वर्ग ही जीवन का चरम लक्ष्य है एवं स्वर्ग की प्राप्ति कर्म के द्वारा ही संभव

¹ त्रेधा हि प्रपञ्च पुरुष बध्नाति — भोगायतन शरीरम्, भोगसाधनानि इन्द्रियाणि, भोग्या शब्दयो विषया । भोग इति च सुखदुःखविषयोऽपरोक्षानुभव उच्यते, तदस्य त्रिविधस्यापि बन्धस्य आत्यन्तिको विलयो मोक्षा ।

है जो व्यक्ति स्वर्ग की कामना करते हैं उन्हें कर्म करना चाहिये। किन्तु बाद में प्रभाकर एवं कुमारिल भट्ट आदि मीमांसकों ने मोक्ष की प्राप्ति हेतु कर्म को आवश्यक माना है। मीमांसा दर्शन में कर्मों को निम्न वर्गों में विभाजित किया गया है।

नित्य कर्म — वे कर्म जिन्हें व्यक्ति को प्रतिदिन करना पड़ता है नित्यकर्म कहलाते हैं। यथा—सध्यावदन, स्नानादि नित्य कर्म हैं। कुमारिल के मतानुसार इन कर्मों को न करने से पाप का उदय होता है, किन्तु करने से पुण्य का संचय नहीं होता है। इन कर्मों को करते रहने से कर्त्ता उस पाप से बचा रहता है जो उसकी उपेक्षा से निश्चित रूप से उसे लगेगा अर्थात् इन्हें करने से पाप का क्षय होता है।

नैमित्तिक कर्म— वे कर्म होते हैं जो किसी विशेष अवसर पर किये जाते हैं। यथा—जन्म, मृत्यु, विवाह आदि अवसर पर किये जाने वाले व्रतादि एवं श्राद्धादि कर्म। नित्य कर्मों की ही भाँति इन्हें करने से पाप क्षय होता है एवं न करने से पाप लगता है।

काम्यकर्म — वे कर्म जिनको एक निश्चित फल की प्राप्ति के उद्देश्य से किया जाता है काम्य कर्म कहलाते हैं। यथा—धन, पुत्रादि की प्राप्ति के लिये किये जाने वाले विशेष अनुष्ठानादि काम्यकर्म कहलाते हैं। ये कर्म वैकल्पिक होते हैं इनका करना एवं न करना व्यक्ति की इच्छा पर निर्भर करता है। इन कर्मों के करने से पुण्य का संचय होता है जिससे कामना की सिद्धि होती है, किन्तु न करने से कोई दोष नहीं होता है।

प्रतिषिद्ध कर्म — वे कर्म जिनके करने का निषेध किया जाता है प्रतिषिद्ध कर्म कहलाते हैं ये कर्म अशुभ एवं अकरणीय हैं। इनको करने पर मनुष्य पाप का भागी होता है।

प्रायश्चित्त कर्म — इन कर्मों का विधान स्मृतियों में किया गया है। प्रमाद वश प्रतिषिद्ध कर्म करने पर प्रायश्चित्त कर्मों के द्वारा उसका पापोत्पादक वेग शमित किया जाता है या कम कर दिया जाता है।

कुमारिल भट्ट के अनुसार कर्म विशेष के अनुष्ठान में प्राणी का प्रवृत्ति तभी होती है जब उस कर्म से किसी इष्ट साधन की आशा हो यहाँ पर तात्पर्य यह है कि धार्मिक कृत्यों के अनुष्ठान का कारण 'इष्टसाधनता ज्ञान' है। वही प्रभाकर का मानना है कि धार्मिक कृत्यों के अनुष्ठान का कारण 'कार्यता ज्ञान' है। कुमारिल भट्ट के अनुसार कर्म किसी इच्छा विशेष की सिद्धि के लिये किये जाते हैं पर प्रभाकर का मानना है कि काम्य-कर्म में कामना का निर्देश सच्चे अधिकारी की परीक्षा के लिये है^१ वैसी कामना रखने वाला पुरुष उस कर्म का सच्चा अधिकारी सिद्ध होता है। कुमारिल के मतानुसार नित्यकर्म के अनुष्ठान से दुरितक्षय होता है, और अनुष्ठान के अभाव में पाप उत्पन्न होता है, परन्तु प्रभाकर के मतानुसार नित्यकर्मों का अनुष्ठान वेद विहित होने के कारण कर्तव्य है। तात्पर्य यह है कि वैदिक कृत्यों का सम्पादन हमें निष्कामभाव से अपना कर्तव्य मानकर करना चाहिये उसमें फलासक्ति का त्याग आवश्यक है। इससे स्पष्ट होता है कि प्रभाकर 'कर्तव्य के लिये कर्तव्य' सिद्धान्त को मानते हैं उनके अनुसार निष्काम कर्म ही कर्तव्य है।

मीमांसा दर्शन में कर्म फल की प्राप्ति के लिये अपूर्व की कल्पना की गयी है। चूँकि मीमांसको ने ईश्वर को कर्म फलदाता के रूप में स्वीकार नहीं किया है, इसलिये अपूर्व की सत्ता को स्वीकार किया गया है, जो कर्म से उत्पन्न होता है। कर्म एवं फल के बीच अपूर्व ही माध्यम है। यह एक प्रकार की अदृश्य शक्ति है जिससे फल उत्पन्न होता है। मीमांसा दर्शन में चार प्रकार के अपूर्व को माना गया है^२ — परमापूर्व, समुदायापूर्व, उत्पत्त्यपूर्व और अगापूर्व ।

परमापूर्व को फलापूर्व भी कहा जाता है यह साक्षात् फल का जनक है तथा प्रधान कर्म से उत्पन्न अपूर्व उत्पत्त्यपूर्व कहलाता है । समुदाय से उत्पन्न होने अपूर्व समुदायापूर्व एवं अगो से उत्पन्न अपूर्व को अगापूर्व कहते हैं।

^१ भारतीय दर्शन — आचार्य बलदेव उपाध्याय पृष्ठ ३३० से उद्धृत

^२ डा० नन्द किशोर देवराज — भारतीय दर्शन पृष्ठ ४८३ से उद्धृत

प्रभाकर ने धर्म एव अधर्म को ही अपूर्व का नाम दिया है। जबकि कुमारिल का मत है कि धर्म एव मोक्ष सम्बन्धी बातें अलग अलग हैं और वेद से जानी जाती हैं एव अर्थ और काम से सम्बन्धित बातें लोकाचार से ज्ञात होती हैं।^१

मीमांसा दर्शन में मोक्ष प्राप्ति के लिये सासारिक विषयों से वैराग्य को आवश्यक माना गया है। मीमांसकों के अनुसार जब आत्मा कर्म से विरत हो जाता है तो स्वाभाविक रूप से ही अपनी मूल अवस्था को प्राप्त कर लेता है, किन्तु मीमांसकों ने इसके लिये सभी प्रकार के कर्मों से विरत होना आवश्यक नहीं माना है उनके अनुसार केवल काम्य एव प्रतिषिद्ध कर्मों का त्याग करना आवश्यक है, क्योंकि काम्य कर्मों से पुण्य एव प्रतिषिद्ध कर्मों को करने से पाप होता है। अतः मोक्ष प्राप्ति के इच्छुक व्यक्ति को इन कर्मों का त्याग करना आवश्यक है। इसके साथ ही साथ मीमांसकों ने नित्य कर्मों एव नैमित्तिक कर्मों को करना भी मुमुक्षु के लिये आवश्यक माना है, क्योंकि इन्हें न करने से मुमुक्षु वेद के नियोग के उल्लंघन का दोषी होगा, एव इन कर्मों को न करना प्रतिषिद्ध कर्मों को करने के समान है। भाट्ट मीमांसकों के अनुसार धर्माधर्म का विनाश नित्य एव नैमित्तिक कर्मों से होता है अतः नित्य एव नैमित्तिक कर्मों को अवश्य करना चाहिये साथ ही साथ काम्य एव प्रतिषिद्ध कर्मों का त्याग भी आवश्यक है, किन्तु इसके साथ ही साथ आत्मज्ञान की भी आवश्यकता है। यद्यपि मुक्ति का साक्षात् कारण ज्ञान नहीं है, किन्तु ज्ञान होने से जीव की प्रवृत्ति मोक्ष की तरफ हो जाती है तथा पूर्व जन्म के धर्माधर्म का भोग के द्वारा नाश होने पर जीव पुनः शरीर धारण नहीं करता। भाट्टमत में जहाँ कर्मफल के उपभोग से धर्माधर्म का क्षय होता है, वहीं प्रभाकर का मानना है कि केवल उपभोग से ही क्षय नहीं होता, किन्तु शम, दम, ब्रह्मचर्य आदि योगाङ्गों का पालन करने से प्राप्त आत्मज्ञान भी धर्माधर्म के नाश के लिये आवश्यक है।^२

^१ प्रकरण पञ्चिका पृष्ठ १८७

^२ तन्त्रवार्तिक - १/३/२

^३ प्रकरण पञ्जिका पृ० १५६ काशी संस्करण

इस प्रकार शरीर के उत्पादक हेतुओं के न रहने और पूर्व शरीर के नष्ट हो जाने पर आत्मा शरीर रहित हो जाता है। यही मुक्ति की अवस्था है। इस अवस्था में आत्मा के सभी दुखों का पूर्णतया नाश हो जाता है एवं आत्मा सुख-दुख से रहित होकर अपने विशुद्ध रूप में प्रतिष्ठित होता है।

मोक्ष की स्थिति में आत्मा को आनन्द का अनुभव नहीं होता है। मोक्षावस्था के स्वरूप के विषय में भी मीमांसकों में मतभेद है। कुमारिल भट्ट के अनुसार मोक्षावस्था में जहाँ मन और इन्द्रियाँ नहीं होती हैं, उस समय आत्मा अपने शुद्ध स्वरूप अर्थात् ज्ञान शक्ति सम्पन्न रूप में रहता है एवं वह सभी गुणों प्रयत्न, सुख, दुख व इच्छा से भी शून्य रहता है। इस सम्बन्ध में मीमांसकों में दो मत हैं— एक पक्ष का मानना है कि मोक्ष की अवस्था में नित्य सुख की प्राप्ति नहीं होती है। इस मत के समर्थक पार्थसारथि हैं। इनके मतानुसार कुमारिल सम्मत मोक्ष की अवस्था में देहेन्द्रियविषयसम्बन्ध के आत्यन्तिक विलय के कारण ज्ञान एवं आनन्द समव नहीं है। शरीर विहीन आत्मा को प्रिय या अप्रिय हर्ष या शोक स्पर्श नहीं करते हैं। किन्तु दूसरे मतानुसार मोक्ष की अवस्था में नित्य-सुख की प्राप्ति होती है। इनके अनुसार मोक्ष की स्थिति में बाह्य-सुख की अनुभूति नहीं होती, परन्तु आत्मा के शुद्ध स्वरूप के उदय होने से शुद्ध आनन्द का आविर्भाव अवश्य हो जाता है। इन दोनों मतों का उल्लेख हमें मधुसूदनसरस्वती के वेदान्त कल्पलतिका (पृष्ठ ४) पर मिलता है। नारायण भट्ट का मानना है कि कुमारिल सम्मत मोक्ष में केवल विषय सुख का अभाव होता है तथा आत्मा के स्वरूप का आविर्भाव होने से आत्म-सुख का उपभोग बना रहता है।'

किन्तु सामान्य रूप से मीमांसकों ने मोक्ष की अवस्था में आनन्द के अनुभव को स्वीकार नहीं किया है। मीमांसा दर्शन में चैतन्य को आत्मा को आगन्तुक धर्म माना गया

'दुःखं यन्तसमुच्छेदे सति प्रागात्मवर्तिन ।
सुखस्य मनसा भुक्तिर्भुक्तिरुक्तता कुमारिलै ।

है। शरीर एव इन्द्रियो से युक्त होने पर भी उसमे चैतन्य का आविर्भाव होता है और मोक्ष की अवस्था मे आत्मा शरीरादि से रहित हो जाता है अत इसमे सुख का अनुभव नही हो सकता केवल दुखो की आत्यन्तिक निवृत्ति ही होती है।

इस प्रकार उपरोक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि मीमांसा दर्शन मे प्रपञ्चसम्बन्ध का विलय ही मोक्ष कहा गया है। मोक्ष की अवस्था मे जीव मे न सुख है, न आनन्द है और न ही ज्ञान है।^१ वास्तव मे मोक्ष की अवस्था आत्मा का निजी स्वरूप है जिसमे वह स्थित रहता है।^२

इस प्रकार मीमांसा दर्शन मे कर्म की प्रधानता को स्वीकार करते हुये 'ज्ञान-कर्म-समुच्चय' से मोक्ष की प्राप्ति सभव बतायी गई है। इसमे उन्होने ज्ञान को सहकारी कारण के रूप मे स्वीकार किया है।

^१ तस्मात् नि सम्बन्धो निरानन्दश्च मोक्ष ।

— शास्त्रदीपिका पृ० १२५-३०

^२ यदस्य स्व नैज रूप ज्ञानशक्तिसत्ताद्रव्यत्वादि तस्मिन्वतिष्ठते ।

— शास्त्रदीपिका पृ० १३०

षष्ठम अध्याय

गौडपाद-दर्शन

आचार्य शंकर से पूर्व के अद्वैतवेदान्तियों में गौडपादाचार्य का नाम सर्वाधिक उल्लेखनीय है। ये शंकराचार्य के गुरु गोविन्दपाद के गुरु थे। इनके द्वारा रचित माण्डूक्यकारिका की गणना विश्व के श्रेष्ठ दर्शन ग्रंथों में होती है। माण्डूक्योनिषद् पर उनकी इस रचना को अद्वैत-वेदान्त की आधारशिला माना जाता है। इस ग्रंथ के चार प्रकरण में कुल मिलाकर २१५ कारिकाएँ हैं। इसके अतिरिक्त उत्तर गीता पर भाष्य की भी इन्होंने रचना की।

माण्डूक्यकारिका के अनुसार परमतत्त्व आत्मा या ब्रह्म है। अद्वैत-वेदान्त में एक मात्र ब्रह्म को ही तत्त्व माना गया है। 'परोक्ष' ब्रह्म का 'अपरोक्ष' आत्मा के साथ तादात्म्य-सम्बन्ध स्थापित किया गया है। परमतत्त्व को गौडपाद ने नित्य, विशुद्ध, चैतन्य, अखण्ड व आनन्द स्वरूप माना है। यह समस्त प्रपञ्चों से रहित है। यद्यपि यह समस्त प्रपञ्चों का अधिष्ठान है, किन्तु फिर भी स्वयंसिद्ध एवं स्वप्रकाश है। आत्मा या ब्रह्म विशुद्ध साक्षि चैतन्य है, किन्तु माया शक्ति के कारण वह जगत् प्रपञ्च एवं बद्ध जीवों के रूप में प्रातिभासित होता है।

मायोपहित जीव वस्तुतः परमात्मास्वरूप ही है, किन्तु तत्त्व के अज्ञान के कारण वह अनादिकाल से माया से ग्रसित है। इस माया के प्रभाववश ही जीव वस्तुओं के प्रति 'मैं' एवं 'मेरा' का भाव रखता हुआ अहंकार-ममकार से ग्रस्त होता है। वह वस्तुओं की प्राप्ति अथवा अप्राप्ति से स्वयं को सुखी व दुखी महसूस करता है, किन्तु जब माया का आवरण हट जाता है तब तत्त्व-ज्ञान के द्वारा उसे निद्रा एवं स्वप्न से रहित अद्वैत आत्म-तत्त्व का बोध होता है।

माण्डूक्यकारिका में आत्मा के चार पादों का वर्णन प्राप्त होता है। जागृत, स्वप्न, सुषुप्ति में विश्व, तैजस और प्राज्ञरूप से उपभोक्ता आत्मा का निर्देश है। इन तीनों पादों के अतिरिक्त आत्मा का चतुर्थ पाद तुरीय है। यह आत्मा का विशुद्ध रूप है।

विश्व — यह आत्मा का प्रथम पाद है। बाह्य विषयो का प्रकाशक होने के कारण यह 'बहिष्प्रज्ञ' कहलाता है। विश्वात्मा जागृत अवस्था के माध्यम से अभिव्यक्त होता है। विश्वात्मा सात अंगो— द्युलोक, सूर्य, वायु, आकाश, जल, अग्नि एव पृथ्वी, उन्नीस मुख—पॉंच ज्ञानेन्द्रियों, पॉंच कर्मेन्द्रियों, पॉंच प्राण, मन, अहकार एव बुद्धि व चित्त वाला तथा स्थूल विषयो का उपभोक्ता है। मनुष्यो को अनेक योनियो मे ले जाने के कारण इसे 'वैश्वानर' तथा शब्दादि स्थूल विषयो का भोग करने के कारण 'स्थूलभुक्' कहा गया है।

तैजस — यह आत्मा का द्वितीय पाद है। आन्तरिक विषयो का प्रकाशक होने के कारण यह 'अतप्रज्ञ' कहलाता है। तैजस्, आत्मा स्वप्नावस्था के माध्यम से अभिव्यक्त होता है। यह भी सात अंगो उन्नीस मुखो तथा सूक्ष्म विषयो का उपभोक्ता है इसका अभिव्यक्ति स्थान स्वप्न है।^१ स्वप्नावस्था मे स्वयं प्रकाश स्वप्नदृष्टा अपनी विभूति का अनुभव करता है। तैजस का वैश्विक रूप 'हिरण्यगर्भ' है।

प्राज्ञ - यह आत्मा का तृतीय पाद है। प्राज्ञ आत्मा सुषुप्ति अवस्था के माध्यम से अभिव्यक्त होता है। यह आनन्द का उपभोक्ता है। इसे 'घनप्राज्ञ' भी कहा जाता है। जिस स्थान अथवा काल मे सोया हुआ मनुष्य न तो विषय भोग की कामना करता है और न किसी स्वप्न को ही देखता है, उस अवस्था को सुषुप्ति कहते हैं। यह सुषुप्ति ही जिसका स्थान है, जो एकीभूत हो उत्कृष्ट ज्ञानस्वरूप है, आनन्दमय एव आनन्द का भोक्ता तथा चेतनारूप मुख वाला है वही तीसरा पाद है।^२ सुषुप्तावस्था मे दुःख का अभाव होने के कारण यह आनन्दमय है, इसीलिये इसे 'आनन्दभुक्' कहते हैं। परन्तु यहाँ पर यह आनन्द भावात्मक न होकर अभावात्मक है, क्योंकि यह भी अज्ञान की एक अवस्था है।

^१ जागरितस्थानो बहिष्प्रज्ञ सप्ताग एकोनविंशतिमुख स्थूल भुग्वैश्वानर प्रथम पाद । — माण्डूक्य उपनिषद् ३

^२ स्वप्नस्थानोऽतः प्राज्ञ सप्ताग एकोनविंशतिमुख प्रविबिक्त भुक्तैजसो द्वितीय पाद । — माण्डूक्य उपनिषद्-५

^३ यत्र सुप्तो न कचन काम कामयते न कचन स्वप्न पश्यति तत्सुषुप्तम् ।

सुप्तस्थान एकीभूत प्राज्ञान घन एवाऽऽनन्दमयो ह्यनन्दभुक्चेतो मुख प्राज्ञस्तृतीय पाद । — माण्डूक्योपनिषद् ५

उपर्युक्त तीन पाद तीन अलग-अलग रूप न होकर एक ही आत्मा के तीन रूप हैं। जागृत, स्वप्न एव सुषुप्ति तीनों अवस्थाओं में एक ही आत्मतत्त्व विद्यमान रहता है।

विश्व, तैजस एव प्राज्ञ आत्मा के इन तीन पादों को 'अध्यक्षर' कहा जाता है, क्योंकि अक्षर का आश्रय लेकर नाम की प्रधानता से इनका वर्णन किया जाता है। चूँकि ये मात्राओं (अ+उ+म) का आश्रय लेकर रहते हैं इसलिये इन तीनों को अधिमात्र भी कहा जाता है। अकार, उकार एव मकार ही ओकार —'ॐ' की मात्राये है। आत्मा के पाद एव ओकार की मात्राओं के बीच अभेद होने के कारण दोनों के बीच किसी प्रकार का कोई विरोध नहीं है। ओकार की तीन मात्राये (अ+उ+म) विश्व, तैजस व प्राज्ञ का प्रतिनिधित्व करती है। ॐ को प्रणव कहा जाता है और गौडपाद ने इसी प्रणव (ॐ) की उपासना का आदेश दिया है। इस उपासना अर्थात् आत्मा के विभिन्न पादों एव ओकार की विभिन्न मात्राओं के बीच तादात्म्य का ज्ञान प्राप्त कर व्यक्ति ब्रह्मज्ञानी हो जाता है।

जिसकी कोई मात्रा नहीं है, वह अमात्र ओकार स्वरूप आत्मा का चतुर्थपाद है। इसे 'तुरीय' कहा गया है। तुरीय आत्मा का विशुद्ध रूप है। तुरीयावस्था का वर्णन करते हुये कहा गया है कि तुरीयावस्था अदृष्ट, अव्यवहार्य, अग्राह्य, अलक्षण, अचिन्त्य, अव्यपदेश्य एकात्मप्रत्ययसार, प्रपञ्चोपशम, शान्त, शिव एव अद्वैत स्वरूप है।¹ चूँकि वाणी एव मन की शक्ति द्वारा तुरीय आत्मा का वर्णन समभव नहीं है इसलिये इसे अव्यवहार्य कहा गया है। तुरीय आत्मा शब्द प्रवृत्ति के जाति, गुण, क्रिया, सम्बन्ध, रूप आदि सभी निमित्तों से शून्य होने के कारण शब्द-शक्ति का विषय नहीं है। विधात्मक रूप से तुरीय आत्मा का वर्णन समभव न होने के कारण निषेधात्मक रूप से श्रुतियों में इसका वर्णन किया गया है—

¹ अदृष्टमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमचिन्त्यमव्यपदेश्यमेकात्मप्रत्ययसार प्रपञ्चोपशम शान्त शिवमद्वैत चतुर्थमन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेय ।

- १ आत्मा के अद्वितीय होने के कारण उसमें सामान्य विशेष भाव नहीं होते।^१
- २ निर्विकार होने के कारण पाचकादि के समान उस तुरीय आत्मा में क्रिया भी नहीं है।^२
- ३ निर्गुण होने से आत्मा में नीलादि के समान गुण भी नहीं हैं।^३

इस प्रकार भावात्मक वर्णन समव न होने के कारण तुरीय आत्मा का निषेधात्मक वर्णन प्राप्त होता है।

तुरीय आत्मा कर्मेन्द्रियो से ग्रहण के योग्य न होने के कारण अग्राह्य है। चैतन्य की सभी अवस्थाओं में अव्याभिचारी होने से एकात्मप्रत्ययसार तथा लिगरहित होने से अनुमान योग्य नहीं है। तुरीय आत्मा अविद्या के सस्पर्श से सर्वथा शून्य हो जाता है। अविद्या की उपस्थित केवल प्राज्ञ आत्मा तक ही रहती है। जिस प्रकार शुक्ति का ज्ञान होने पर रजत का अपलाप हो जाता है। उसी प्रकार तुरीय आत्मा का ज्ञान होने पर अन्य सभी अवस्थाओं का अपलाप हो जाता है।

यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि उपर्युक्त निषेधात्मक वर्णन से केवल यह स्पष्ट होता है कि आत्मा क्या नहीं है? किन्तु आत्मा क्या है? इसकी जानकारी किस प्रकार प्राप्त होती है। इस प्रश्न के उत्तर में कहा जा सकता है कि आत्मा में कल्पित तीनों अवस्थाओं एवं तदभिमानी अतः प्रज्ञा आदि का निषेध कर देने पर उसी क्षण तुरीय आत्मा का बोध हो जाता है। जब जीव अनादि माया से सोता हुआ तत्त्व ज्ञान के द्वारा जाग जाता है तभी उसे जन्म, निद्रा तथा स्वप्न से रहित अद्वैत आत्मा का बोध होता है।^४ तुरीयावस्था में निद्रा एवं स्वप्न का अभाव पाया जाता है।

^१ आत्मनो निरुपाधिकत्वात् गवादिबन्नापि जातिमत्त्वमद्वितीयेन सामान्य विशेषाभावात्।

— माण्डूक्य कारिका भाष्य — १/९

^२ नापि क्रियावत्त्व पाचकादिवदविक्रियत्वात्।

— वही — १/९

^३ नापि गुणवत्त्व नीलादिवन्निर्गुणत्वात्।

— वही — १/९

^४ अनादिमायया सुप्तो यदा जीव प्रबुध्यते।

अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा।

— माण्डूक्य कारिका— १ / १६

तब यहाँ पर यह शका उपस्थित होती है कि प्रबुद्ध होने के पूर्व प्रपच की कोई स्थिति या अस्तित्व था अथवा नहीं? गौडपादाचार्य का मानना है कि वस्तुन न तो उत्पत्ति क पूर्व प्रपच का कोई अस्तित्व था और न ही उत्पत्ति के बाद प्रपच का कोई अस्तित्व है और न ही अज्ञान की निवृत्ति होने के पश्चात् प्रपच का कोई अस्तित्व होता है। वास्तव में प्रपच का किसी भी प्रकार से अस्तित्व न होने के कारण उसकी निवृत्ति होती ही नहीं है, क्योंकि जब प्रपच का अस्तित्व ही नहीं है तो इसकी निवृत्ति का प्रश्न ही नहीं उठता है। वह तो रज्जु में भ्रान्ति-दृष्टि से कल्पित सर्प के समान ही है? अतः तत्त्व ज्ञान या विवेक द्वारा उसकी निवृत्ति होने का प्रश्न ही नहीं है।¹ मायावी जिस माया को फैलाता है वह होती ही नहीं है। तीनों कालों में अद्वितीय परमात्मा ही एकमात्र सत् है।

मोक्ष प्राप्ति के साधन-

गौडपाद के अनुसार मोक्ष की प्राप्ति संभव है। जब मनुष्य अपने वास्तविक आत्म स्वरूप को जान लेता है तब वह मुक्त हो जाता है। इन्होंने मोक्ष प्राप्ति के लिये ज्ञान एवं उपासना को स्वीकार किया है। इनके अनुसार उत्तम या श्रेष्ठ अधिकारी प्रणव-ज्ञान से ही परमात्म-तत्त्व का साक्षात्कार कर लेता है, किन्तु मध्यम एवं निकृष्ट अधिकारियों को केवल ज्ञान के द्वारा ही तत्त्व साक्षात्कार नहीं होता है बल्कि उन्हें ज्ञान के साथ ही साथ उपासना एवं कर्म मार्ग का सहारा लेना चाहिये।² यह उपासना प्रणव उपासना है। गौडपाद के अनुसार मध्य एवं निकृष्ट अधिकारियों को प्रणव की विभिन्न मात्राओं में अपने चित्त को समाहित करना चाहिये, क्योंकि ओंकार भयशून्य ब्रह्म स्वरूप ही है। पर यहाँ पर ज्ञान मार्ग से तात्पर्य बुद्धि मार्ग नहीं है, क्योंकि गौडपाद का मानना है कि बुद्धि तत्त्व-साक्षात्कार करवाने में समर्थ नहीं है, क्योंकि बुद्धि अस्ति, नास्ति, उभय, नोभय चार कोटियों के द्वारा परमतत्त्व को आवृत्त

¹ प्रपचो यदि विद्यते, निवर्तते न सशय ।

मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैत परमार्थतः ॥

— माण्डूक्य कारिका १/१७

² आश्रमास्त्रिविधाहीनमध्यमोत्कृष्ट दृष्टयः ।

उपासनोपदिष्टेय तदर्थमनुकम्पया ॥

— माण्डूक्य कारिका —३/१६

करके रखती है जब हम इन चारो कोटियो का अतिक्रमण करने में सफल होते हैं तभी तत्त्व साक्षात्कार होता है।¹

चारो कोटियो से किस प्रकार अतीत हुआ जा सकता है, इस प्रश्न के उत्तर में गौडपाद का कहना है कि इसका एकमात्र उपाय मन एवं बुद्धि का निरोध या अमनीभाव है। यह अमनीभाव अस्पर्शयोग के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है, किन्तु यह बड़े-बड़े योगियो के लिये दुष्कर है, क्योंकि लोग इससे भयभीत हो जाते हैं। परन्तु वास्तव में वहाँ कोई भय नहीं है।² अभयपद की प्राप्ति मन के पूर्ण नियंत्रण से समभव है। अभ्यास एवं वैराग्य के द्वारा काम एवं भोग रूपी विषयो में विक्षिप्त चित्त का निग्रह करना चाहिये। निग्रह की अवस्था लय कहलाती है। निग्रह रूपी लय की अवस्था में अत्यन्त आयास रहित चित्त का भी निरोध करना चाहिये। जिस प्रकार काम अनर्थ का कारण है, उसी प्रकार लय भी अनर्थ का कारण होता है। ज्ञान एवं अभ्यास आदि उपायो के द्वारा निग्रह किया हुआ चित्त जब सुषुप्ति में लीन नहीं होता और न ही पुनः विषयो में विक्षिप्त होता है, उस समय वह ब्रह्म स्वरूप हो जाता है।³

अस्पर्शयोग सभी प्रकार के विकल्प, प्रपञ्च एवं चिन्ताओं से रहित, स्वयज्योति, अचल, शान्त एवं अभय समाधि है। अविद्या की आवरण एवं विक्षेप शक्तियों के नष्ट होने पर चित्त स्वप्न एवं निद्रा से रहित हो जाता है एवं समस्त विकल्प, व्यवहार एवं प्रतिभास के शान्त हो जाने पर आत्मा ब्रह्मस्वरूप हो जाता है। दुखों की आत्यान्तिक निवृत्ति होने के उपरान्त अनिर्वचनीय आनन्द की प्राप्ति होती है। यही अवस्था मोक्ष कहलाती है। गौडपादचार्य के दार्शनिक विचारों के वर्णनोपरान्त हम जगद्गुरुशंकराचार्य के अद्वैतमतानुसार आत्मा एवं मोक्ष की व्याख्या करेंगे। शांकर-वेदान्त में ही गौडपाद के विचारों की विस्तृत विवेचना प्राप्त होती है।

¹ कोट्यश्चतत्र एतास्तु ग्रहैर्यासा सदावृत ।

भगवानाभिरस्पृष्टो येन दृष्ट सर्वदृक् ।। — माण्डूक्य कारिका —४/८४

² अस्पर्शयोगो वै नाम दुर्दर्श सर्वयोगिभिः ।

योगिनो विम्यति ह्यस्मादभये भयदर्शिनः । — माण्डूक्य कारिका —३/३९

³ यदा न लीयते चित्तं न च विक्षिप्यते पुनः ।

अनिगनमनाभास निषन्न ब्रह्म तत्तदा । — माण्डूक्य कारिका —३/४६

अद्वैत-वेदान्त, शंकराचार्य

प्रस्थानत्रयी पर भाष्य लिखकर आचार्य शंकर ने अद्वैत-वेदान्त की स्थापना की। इनका अवतरण भारतीय दार्शनिक विचारधारा के लिए वरदान स्वरूप है। वे अलौकिक प्रतिभासम्पन्न महापुरुष थे। इनका जन्म ७८८ ई० तथा निर्वाण ८२० ई० में माना जाता है। इनके पिता शिवगुरु वेदज्ञ ब्रह्मण थे। आठ वर्ष की अवस्था में आचार्य शंकर सन्यासी हो गये इतनी कम उम्र में आपने चारों वेदों का अध्ययन कर लिया था। ये गोडपाद के शिष्य गोविन्दपाद के शिष्य बने। तदुपरान्त वेदान्त दर्शन को सर्वत्र प्रतिष्ठित किया। ३२ वर्ष की अल्पायु में इन्होंने निर्वाण को प्राप्त किया।^१

आचार्य शंकर ने अपने स्वल्पावधि जीवन में अनेकों ग्रंथों की रचना के साथ-साथ उस समय प्रचलित सभी दार्शनिक मतों का खण्डन करके अद्वैत-वेदान्त की प्रतिष्ठापना की। ब्रह्मसूत्र पर शारीरक भाष्य, गीताभाष्य, माण्डूक्यकारिका पर भाष्य के अतिरिक्त इन्होंने दसो उपनिषदों बृहदारण्यक, छान्दोग्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, ईश, कठ, केन, प्रश्न, मुण्डक एवं माण्डूक्य उपनिषदों पर भाष्यों की रचना की इसके अतिरिक्त इन्होंने आत्मानात्मविवेक, विवेकचूडामणि तथा उपदेशसाहस्रिणी आदि ग्रंथों का भी प्रणयन किया। इन ग्रंथों के अतिरिक्त सुरेश्वरचार्य की नैष्कर्म्य सिद्धि, श्री हर्ष कौं खण्डखाद्य, अमलानन्द का कल्पतरु, चित्सुखाचार्य की प्रत्यक्तत्त्वदीपिका जो चित्सुखी के नाम से प्रसिद्ध है, सर्वज्ञात्ममुनि की संक्षेप शारीरक तथा सदानन्दकृत वेदान्तसार अद्वैत-वेदान्त के अद्वितीय ग्रंथ हैं।

शंकराचार्य ने सम्पूर्ण भारत में भ्रमण करके अन्य मतावलम्बियों तथा नास्तिकों को शास्त्रार्थ में पराजित किया। अनेक विद्वान्-आचार्यों ने इनसे प्रभावित होकर इनकी शिष्यता स्वीकार कर ली। विरोधी प्रतिवादियों के पराजित करने के साथ ही इन्होंने चारों दिशाओं में

^१अष्टवर्षं चतुर्वेदी, द्वादशेः सर्वशास्त्रवित्।
षोडशे कृतवान् भाष्यं द्वात्रिंशेः मुनिरभ्यगात्।

चार पीठों की स्थापना करके अद्वैत-दर्शन को प्रतिष्ठित किया। आचार्य शंकर का स्थान विश्व के सर्वोच्च दार्शनिकों में है।

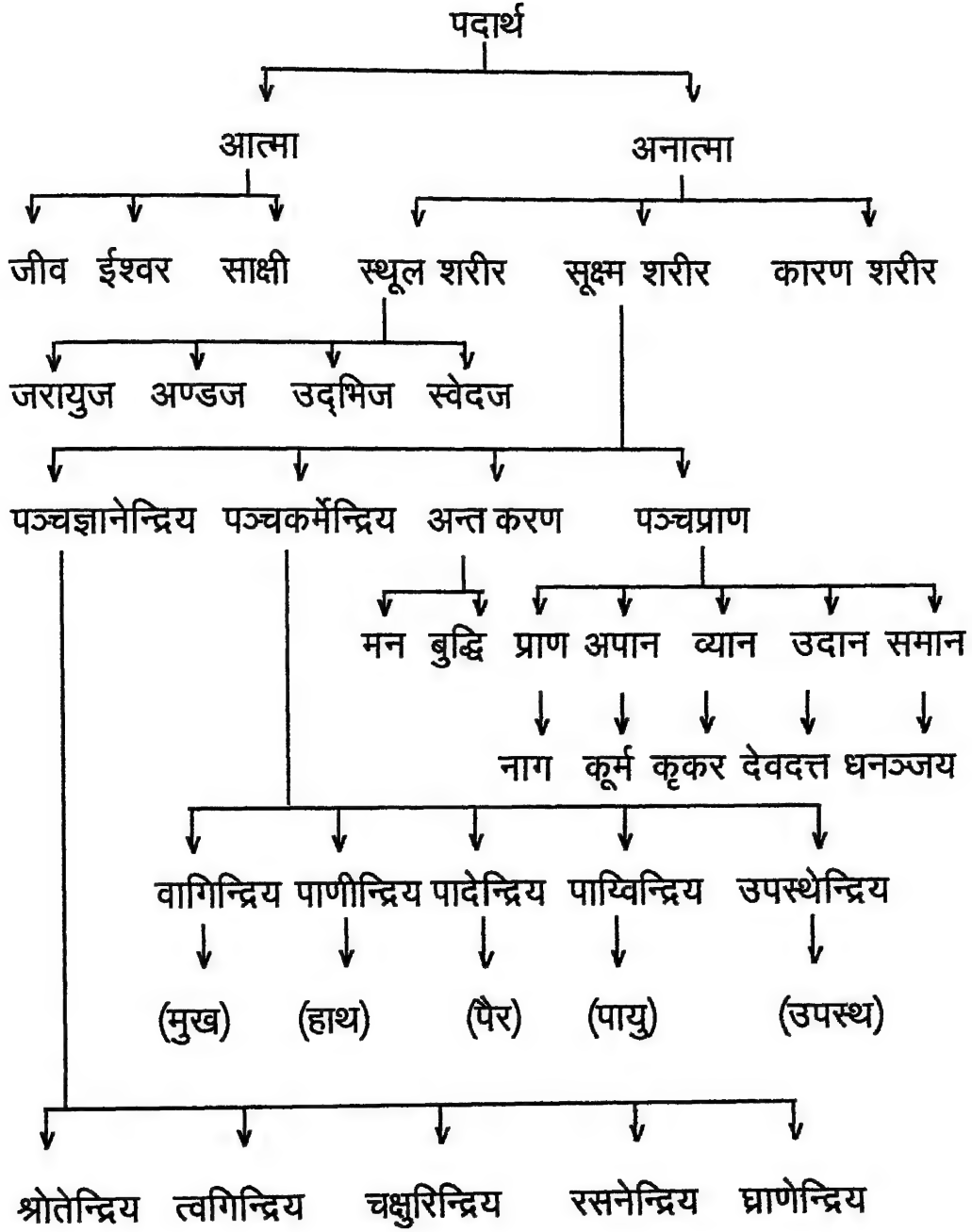
“ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः” यही अद्वैत वेदान्त का सार है। आचार्य शंकर के अनुसार— ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है, जगत् मिथ्या है एवं जीव तथा ब्रह्म में कोई भेद नहीं है। दोनों परस्पर एक हैं। अद्वैत वेदान्तियों का मानना है कि आत्मा एवं ब्रह्म एक हैं। दोनों परमतत्त्व के पर्याय हैं। जीव एवं जगत् दोनों मायाकृत हैं। माया ब्रह्म की शक्ति है। जिस प्रकार रज्जु में सर्प की प्रतीति होने पर रज्जु का ज्ञान हो जाने से सर्प का बाध हो जाता है। ठीक उसी प्रकार निर्विकल्पक अपरोक्ष ज्ञान द्वारा ब्रह्मानुभव होने पर समस्त प्रपञ्च अथवा माया का बाध हो जाता है। यही मोक्ष की अवस्था है।

आत्मा — अद्वैत-वेदान्त केवल एक तत्त्व मानता है। यह तत्त्व आत्मा अथवा ब्रह्म है। वेदान्त दर्शन के अनुसार आत्मा के अतिरिक्त जो कुछ भी है वह अनात्मा है। आचार्य शंकर ससार के सम्पूर्ण पदार्थों को दो वर्गों में रखते हैं— आत्मा एवं अनात्मा। आत्मा के अतिरिक्त जो कुछ भी है वह अनात्मा है। यह अनात्मा आत्मा की एकता एवं अद्वितीयता का विरोधी न होकर आत्मा का विषय है। सुरेश्वरध्वार्य के अनुसार— “इस लोक में आत्मा और अनात्मा प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध हैं। इनमें अनात्मा सर्वत्र आत्मपूर्वक है।” उपनिषदों के सिद्धान्तानुसार सम्पूर्ण पदार्थों को दो वर्गों आत्मा एवं अनात्मा में रखा जा सकता है। इन दोनों के ज्ञान द्वारा ही जीवन की सार्थकता सिद्ध होती है। श्रुति भी कहती है ‘इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति, नो चेदिहावेदीन् महती विनष्टि ।’ अतएव मुमुक्षु को इन दोनों के ज्ञान का सम्पादन करना आवश्यक है। आचार्य शंकर ने अपने आत्मानात्मविवेक ग्रंथ में निम्न प्रकार से आत्मा एवं अनात्मा तत्त्वों का विभाजन किया है—

¹ आत्माऽनात्मा च लोकेऽस्मिन् प्रत्यक्षादि प्रमाणैः ।

सिद्धस्तयोरनात्मा तु सर्वत्रैवात्मपूर्वकः ॥

— नैष्कर्म्यसिद्धि-४/३



आत्मा और अनात्मा के स्वरूप का विचार करने से ही आत्मा के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त होता है और आत्मज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होती है। वेदान्त दर्शन में बंधन का कारण अविद्या को माना गया है तथा अविद्या की निवृत्ति हेतु आत्मा एवं अनात्मा का ज्ञान होना आवश्यक है।

आचार्य शंकर के अनुसार आत्मा सच्चिदानन्द स्वरूप है। ज्ञान ही आत्मा का स्वरूप है। आत्मा का अस्तित्व स्वतः सिद्ध है। अपने माष्य के आरम्भ में ही शंकराचार्य ने कहा है कि कोई ऐसा अनुभव नहीं करता है कि 'मैं नहीं हूँ।' सभी मनुष्यों का अनुभव होता है कि 'मैं हूँ।' यदि आत्मा का अस्तित्व न होता मनुष्य उसके नास्तित्व का अनुभव करते। अतः इससे सिद्ध होता है कि आत्मा का अस्तित्व है। अतः आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिये किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है। किन्तु यहाँ पर 'मैं' शब्द से इतने अधिक अर्थ जुड़े हैं कि आत्मा के वास्तविक स्वरूप को जानने के लिये तर्क का आश्रय लेना पड़ता है। 'मैं' शब्द कभी शरीर के लिये, तो कभी इन्द्रियों के लिये प्रयुक्त होता है यथा—'मैं मोटा हूँ' या 'मैं बहरा हूँ' तब यहाँ प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि आत्मा किसको माना जाये? शरीर को अथवा इन्द्रियों को या इनसे पृथक् किसी अन्य तत्त्व को? इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि जो सभी अवस्थाओं में विद्यमान है वही आत्मा है। हम देखते हैं कि उपर्युक्त सभी अवस्थाओं में आत्मा का मौलिक तत्त्व चैतन्य है जो सभी अवस्थाओं में पाया जाता है। 'मैं मोटा हूँ', 'मैं बहरा हूँ' आदि वाक्यों में चैतन्य पाया जाता है। जो सभी अवस्थाओं में होने के कारण मौलिक है यह आत्मा का स्वरूप है। जागृत, स्वप्न एवं सुषुप्ति आत्मा की अभिव्यक्ति की तीन अवस्थाएँ हैं आत्मा इन तीनों अवस्थाओं का साक्षी है। जागृतावस्था में हमें इन्द्रियों द्वारा विषयों की उपलब्धि होती है। इस अवस्था में हमें बाह्य जगत् की चेतना रहती है यथा हमें पलग, कुर्सी, मेज, पखा आदि का ज्ञान इन्द्रियों द्वारा होता है। इस अवस्था में जीव स्थूल शरीर का अभिमानी होकर विषयों का भोग करने के कारण 'विश्व'

¹ सर्वो हि आत्मास्तित्वं प्रत्येति न नाहमस्मीति। यदि हि नात्मत्वप्रसिद्धिः स्यात् सर्वो लोको नाहमस्तीति प्रतीयात्।

— ब्रह्मसूत्र शारीरक भाष्य १/१/१

कहलाता है। यही आत्मा का जागृत अवस्था का साक्षित्व है। स्वप्नवस्था में विषयो का ज्ञान रहता है। इस अवस्था में मनस विषयो या पदार्थों की कल्पना करता है। इस अवस्था में जीव सूक्ष्म शरीर का अभिमानी होकर विषयो का अनुभव करने के कारण 'नैजस' कहलाता है। सुषुप्तावस्था में किसी भी प्रकार का ज्ञान नहीं रहता, इस अवस्था में बाह्य एव आभ्यन्तर दोनों प्रकार के विषयो का अभाव होने के कारण यह सुख-दुखादि द्वन्द्व-रहित ज्ञान की अवस्था है। इस अवस्था में जीव कारणशरीराभिमानी होकर आनन्द का अनुभव करने के कारण 'प्राज्ञ' शब्द से वाच्य होता है। यही आत्मा का सुषुप्तावस्था का साक्षित्व है। जीव की इन तीनों अवस्थाओं में चैतन्य सामान्य रूप से विद्यमान रहता है। इन तीनों अवस्थाओं का एकमात्र साक्षी आत्मा ही है। आत्मा के प्रकाशित होने पर सम्पूर्ण जगत् प्रकाशित होता है। आत्मा ही सभी का दृष्टा है, किन्तु आत्मा को कोई देखने वाला नहीं है। 'नान्योऽतोऽस्ति दृष्टा' आदि वाक्य बताते हैं कि आत्मा से भिन्न कोई दृष्टा नहीं है। चैतन्य आत्मा का आगन्तुक लक्षण न होकर स्वभाव है। निरन्तर चैतन्ययुक्त रहना ही आत्मा का स्वरूप है। उपर्युक्त तीनों अवस्थाओं के अतिरिक्त चतुर्थावस्था 'तुरीय' है। यही आत्मा का वास्तविक स्वरूप है। तुरीय आत्मा शुद्ध चैतन्य है। इस अवस्था में आत्मा शुद्ध एव अखण्ड आनन्द के रूप में प्रकाशित होता है। आत्मा सच्चिदानन्द स्वरूप है। आत्मा के सच्चिदानन्दरूपता का निरूपण करने में तीन अर्थों का निरूपण आवश्यक है— आत्मा की सद्रूपता, आत्मा की चिद्रूपता तथा आत्मा की आनन्दरूपता।

आत्मा त्रिकालबाधित है अर्थात् यह भूत, वर्तमान एव भविष्यत् तीनों कालों में बाधित नहीं होता है, अपितु एक रूप में ही विद्यमान रहता है। यह किसी भी साधन से बाधित नहीं होता अतएव आत्मा सद्रूप है। आत्मा स्वयं प्रकाशवान है, इसे प्रकाशित होने के लिये किसी दूसरे प्रकाशक की आवश्यकता नहीं होती यह अपने में आरोपित पदार्थों को प्रकाशित करने वाला है। अतएव इससे आत्मा की चिद्रूपता सिद्ध होती है। आत्मा आनन्द स्वरूप है, क्योंकि यह अत्यन्त प्रेमस्पद होते हुये भी नित्य है। 'नित्य विज्ञानामानन्द ब्रह्म' यह श्रुति वाक्य भी आत्मा को ज्ञानस्वरूप तथा आनन्द स्वरूप सिद्ध करता है।

आत्मा स्वयं समस्त प्रमाणों का आधार है। जिस प्रकार अग्नि की उष्णता का निराकरण नहीं किया जा सकता है उसी प्रकार आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है।^१ आत्मा का अस्तित्व अखण्डनीय है जो आत्मा की सत्ता का निषेध करता है, आत्मा उसका भी स्वरूप है।^२ अतः यह स्वयं सिद्ध है। आत्मा नित्य, शुद्ध, बुद्ध, और मुक्त तथा एक है। जहाँ सांख्य, मीमांसा, वैशेषिक आदि दर्शनो में आत्मा को अनेक माना गया है, वही शंकर वेदान्त में आत्मा एक है। अज्ञान के कारण ही वह अनेक प्रतीत होता है।

वस्तुतः आत्मा कर्ता व भोक्तापन से परे है, किन्तु अविद्या के कारण वह स्वयं को शरीर एवं इन्द्रियों के सम्पर्क से कर्ता एवं भोक्ता समझने लगता है। आत्मा निष्क्रिय है। यदि उसे सक्रिय माना जाये तो वह अपनी क्रियाओं के फलस्वरूप परिवर्तनशील होगा जिसके कारण उसकी नित्यता खंडित हो जायेगी।

आत्मा ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय की त्रिपुटी से परे तथा इस द्वैत एवं त्रिपुटी का अधिष्ठान है। यह 'चतुष्कोटिविनिर्मुक्त' है। यह विशुद्ध नित्य चैतन्य ही शुद्ध ज्ञान, शुद्ध ज्ञाता व शुद्ध ज्ञेय है। आत्मचैतन्य में त्रिपुटी प्रपञ्च नहीं है। इन्द्रिय सवेदन, बुद्धि विकल्प और वाणी के शब्दों द्वारा आग्रह्य निर्विशेष आत्म चैतन्य अपरोक्षानुभूतिगम्य है। अद्वैत वेदान्त में आत्मा एवं ब्रह्म में तादात्म्य स्थापित किया गया है। 'अहं ब्रह्मास्मि', 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों से भी आत्मा एवं ब्रह्म का तादात्म्य सिद्ध किया गया है। जीव में जो शुद्ध चैतन्य प्रकाशित होता है, वह ब्रह्म स्वरूप है। मायोपहित ब्रह्म को अद्वैत-वेदान्त में ईश्वर कहा गया है।

^१ आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराश्रयात् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिध्यति। न चेद्वैश्वस्य निराकरण समवति, आगन्तुकं हि वस्तु निराक्रियते, न स्वरूपम्। न हि अग्नेरौष्ण्यमग्निना निराक्रियते।

— शारीरक भाष्य २/३/७

^२ य एवं हि निराकर्ता तदेव तस्य स्वरूपम्।

— शारीरक भाष्य २/३/७

^३ अहं ब्रह्मास्मि। — बृ० उपनिषद् १/४/१०

^४ तत्त्वमसि। — छान्दोग्य उपनिषद् ६/८/७

आचार्य शंकर के अनुसार आत्मा व ब्रह्म में कोई भेद नहीं है। अपनी आत्मा के साक्षात्कार में ही ब्रह्म-साक्षात्कार हो सकता है। आत्मा एवं ब्रह्म दोनों विज्ञान के ही नाम हैं। मानवीय तर्क अपनी कोटियों के पजे में इसे नहीं पकड़ सकता है, क्योंकि तर्क प्रत्येक पदार्थ को केवल विषय रूप से ही ग्रहण कर सकता है और यह विशुद्ध आत्मतत्त्व जो साक्षी दृष्टा है कभी विषय बन ही नहीं सकता, इसीलिये इसे 'चतुष्कोटिविनिर्मुक्ता' कहा गया है। इसी विशुद्ध विज्ञान को 'पर ब्रह्म' भी कहते हैं। यही अद्वैत तत्त्व है। 'यह सब कुछ ब्रह्म ही है।' यही आत्मतत्त्व है, यही साक्षी है, यही ज्ञाता है इसीलिये कहा गया है कि ब्रह्म कि जानने वाला स्वयं ब्रह्म हो जाता है।¹

आचार्य शंकर ने ब्रह्म को अनिवर्चनीय माना है। ब्रह्म को वाणी के द्वारा नहीं बताया जा सकता है। वह शुद्ध निर्विकल्पक चैतन्य है। जो सत् है, वही चित् है और वही आनन्द है, वही ब्रह्म है। ब्रह्म और इनमें कोई भेद नहीं है। ब्रह्म का वर्णन निषेधमुख से समभव है। ब्रह्म के विषय में आदेश 'नेति-नेति' है। नेति-नेति से ब्रह्म के विशेषणों एवं गुणों का निषेध होता है, स्वयं ब्रह्म का नहीं। वह निर्गुण, निर्विशेष एवं निराकार है। इस प्रकार आचार्य शंकर ने निषेधात्मक एवं भावात्मक दोनों प्रकार से ब्रह्म को व्याख्यायित किया है।

अब हम अनात्म तत्त्वों पर प्रकाश डालेंगे— शरीर तीन प्रकार का होता है—स्थूल शरीर, सूक्ष्म शरीर व कारण शरीर। आत्मा इन तीनों शरीरों तथा पञ्चकोशों—अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय तथा आनन्दमय से विलक्षण है। शरीर की तीनों अवस्थाओं को ही अनात्मा कहा जाता है। षड्विकारों के आश्रयभूत पञ्चमहाभूतों से निर्मित शरीर स्थूल शरीर कहलाता है। यह चार प्रकार का होता है—जरायुज, अण्डज, उद्भिज, स्वेदज। पञ्च ज्ञानेन्द्रियों (नेत्र, जिह्वा, घ्राण, श्रोत, त्वक्) पञ्च कर्मेन्द्रियों (मुख, हाथ, पैर, पायु, उपस्थ) पञ्च प्राणवायु (प्राण, अपान, व्यान, उदान, समान), मन एवं बुद्धि इन सत्रह अवयवों से निर्मित शरीर 'सूक्ष्म शरीर' कहलाता है। इसे 'लिङ्ग शरीर' भी कहते हैं।

¹ सर्व खाल्विद ब्रह्म। — छान्दोग्य उपनिषद् ३/१४/१

² ब्रह्मविद् ब्रह्मैवभवति। — मुण्डक उपनिषद् ३/२/९

अनादि काल से चली आ रही अविद्या 'कारण शरीर' से अभिहित की जाती है। यह सम्पूर्ण अनर्थो एव सूक्ष्म तथा स्थूल शरीरो का भी कारण है। आत्मा स्थूल, सूक्ष्म एव कारण इन तीनों शरीरो से भिन्न है। उपर्युक्त अनात्म तत्त्वों का ज्ञान होना मुमुक्षु के लिए आवश्यक है।

जब आत्मा शरीर, मन, इन्द्रिय आदि उपाधियों से सीमित होता है तब वह जीव हो जाता है। आत्मा की पारमार्थिक सत्ता है जबकि जीव की व्यावहारिक सत्ता है। अज्ञान के कारण शरीर आदि से सम्बन्ध स्थापित करके आत्मा जीव हो जाता है तथा स्वयं को कर्त्ता एव भोक्ता समझने लगता है। चूँकि आत्मा शुभ एव अशुभ कर्मों के अनुसार फलों को भोगता है व सभी प्रकार के कर्मों को करता है इसीलिये उसे कर्त्ता एव भोक्ता कहा जा सकता है। अनेक विषयों का ज्ञान प्राप्त करने के कारण जीव ज्ञाता भी है। जीव अविद्या के कारण जन्म-मरण के चक्र में फँसा रहता है। यह जीवात्मा ही जागृत, स्वप्न एव सुषुप्ति तीनों अवस्थाओं तथा पंचकोषों में उपलब्ध होता है।

शंकराचार्य ने जीव को विषयी माना है। तत्पश्चात् जीव का स्वरूप निर्धारित करते हुये क्रमशः देह, इन्द्रिय, मन, अहकार, बुद्धि या महत्, अव्याकृत या प्राण, कर्तृत्व, भोक्तृत्व तथा ज्ञातृत्व आदि का विचार किया है। इन्होंने सिद्ध किया है कि यद्यपि जीव सभी को क्रमशः देह, इन्द्रिय, मन, अहकार, बुद्धि, कर्त्ता, भोक्ता तथा ज्ञाता प्रतीत होता है, किन्तु यह जीव का वास्तविक स्वरूप नहीं है, यह जीव का मायाकृत रूप है। जीव का वास्तविक स्वरूप ब्रह्म है और इसी रूप में यह आत्मा है।

जीव का यह मायाकृत रूप ही जीवत्व कहा जाता है। इसी रूप में वह जन्म लेता तथा मरता है। पिछले जन्म के कर्मों के अनुसार ही उसे वर्तमान जन्म ग्रहण करना पड़ता है। वर्तमान जन्म में यदि उसे मुक्ति की प्राप्ति हो जाती है तो वह इस ससार चक्र से मुक्त हो जाता है अन्यथा यह ससार चक्र चलता ही रहता है। ससारिकत्व जीव का लक्षण है जो परमार्थतः असत् है किन्तु व्यवहारतः सत् है।

जीव अपने वास्तविक स्वरूप में ब्रह्म ही है। इसी तरह इस सम्पूर्ण जगत् का कारण एव सृष्टा ईश्वर भी अपने वास्तविक स्वरूप में ब्रह्म ही है। माया में युक्त ब्रह्म को ही ईश्वर कहा जाता है। ईश्वर सर्वज्ञ, सर्वव्यापक, अन्तर्यामी तथा जगत् का सृष्टा व पालनकर्ता होने के साथ ही साथ सहारकर्ता भी है। वह उपासना का विषय है। जीव एव ईश्वर में तात्त्विक एकता होने पर भी उनके बीच महत्वपूर्ण अन्तर है। जीव जहाँ राग-द्वेष आदि से युक्त होता है वहीं ईश्वर राग-द्वेष से मुक्त होता है। वह सभी जीवों का रक्षक है तथा उन्हें कर्मों के अनुसार फल प्रदान करता है। ईश्वर की शक्तियाँ असीमित हैं जबकि जीव की शक्तियाँ सीमित होती हैं। जीव अपने कर्मानुसार पाप एव पुण्य अर्जित करता है जिसके कारण उसे ससार-चक्र में घूमना पड़ता है।

ईश्वर विश्व का सृष्टा तथा पूर्ण एव धर्म-अधर्म से परे होने के कारण एक है। सृष्टि करना ईश्वर स्वभाव है, वह विश्व का उपादान एव निमित्त कारण है। यद्यपि ईश्वर स्वभावतः निष्क्रिय है, किन्तु माया के कारण वह सक्रिय हो जाता है। शंकर दर्शन में ब्रह्म एव ईश्वर में भेद करते हुये बताया गया है कि ब्रह्म पारमार्थिक दृष्टि से सत्य है जबकि ईश्वर व्यावहारिक दृष्टि से सत्य है। निर्गुण निराकार ब्रह्म ही माया के कारण सगुण और सविशेष ईश्वर हो जाता है। ईश्वर व्यक्तित्वपूर्ण है जबकि ब्रह्म व्यक्तित्व शून्य है। ईश्वर उपासना का विषय होने के साथ-साथ कर्म फल दाता है जबकि ब्रह्म न ही उपासना का विषय है और न ही कर्म फल दाता है। ब्रह्म सत्य, अनन्त तथा ज्ञान स्वरूप वाला है जबकि ईश्वर माया से संयुक्त है। यद्यपि ईश्वर एव ब्रह्म में अद्वैत-वेदान्त में भेद किया गया है, किन्तु ब्रह्म से परे कुछ भी नहीं है। सब कुछ ब्रह्म ही है। ब्रह्म ही माया शक्ति के द्वारा ईश्वर हो जाता है। केवल ब्रह्म की ही पारमार्थिक सत्ता है।

बन्धन-

आचार्य शंकर के अनुसार बन्धन का मूल कारण जीव का स्वयं के विषय में अज्ञान है। अपने नित्य शुद्ध एव वास्तविक स्वरूप में जीव ब्रह्म ही है, परन्तु अविद्या या माया

के कारण वह अपने वास्तविक स्वरूप को भूलकर शरीर, इन्द्रिय, मन आदि से तादात्म्य सम्बन्ध स्थापित कर लेता है। यही उसका अज्ञान है। इस दोषपूर्ण तादात्म्य के कारण ही वह स्वयं को कर्ता एवं भोक्ता समझने लगता है और बन्धन में पड़ जाता है। किन्तु जीव का यह बन्धन केवल व्यावहारिक दृष्टिकोण से ही सत्य है, पारमार्थिक दृष्टिकोण से नहीं। वस्तुतः पारमार्थिक रूप से देखा जाये तो जीव न तो कभी बन्धन में पड़ता है न मुक्त होता है। जब जीव का शरीरादि के साथ दोषपूर्ण तादात्म्य समाप्त हो जाता है तब जीव यह अनुभव करता है कि वह तो अनादिकाल से ब्रह्म ही था। इस प्रकार जीव के बन्धन का कारण कहीं बाहर नहीं बल्कि उसके मन में ही है। बन्धन सत्तागत न होकर मानसिक है। अज्ञान की पूर्ण निवृत्ति हो जाने के उपरान्त जीव एवं ब्रह्म में एकता या तादात्म्य स्थापित हो जाता है एवं जीव नित्य ब्रह्म भाव को प्राप्त करता है।

अद्वैत-वेदान्त में चूँकि आत्मा एवं ब्रह्म को अभिन्न माना गया है अतः मोक्ष को आत्मा का स्वरूप लाभ कहना उतना ही उपयुक्त है जितना उसे ब्रह्म लाभ कहना अथवा ब्रह्म साक्षात्कार कहना। इसलिए अद्वैत-वेदान्त में मुक्ति के कई पर्याय हैं— आत्मज्ञान, आत्मलाभ, अथवा ब्रह्मज्ञान या ब्रह्मसाक्षात्कार आदि।

उपनिषदों में भी कहा गया है कि 'ब्रह्मविद ब्रह्मैव भवति' ब्रह्म को जानने वाला ब्रह्म ही हो जाता है। शंकर के अनुसार आत्मा की अपने स्वरूप में अवस्थिति ही मोक्ष है। यही ब्रह्म ज्ञान है। 'ब्रह्म भावस्थ मोक्ष' मुक्तावस्था एवं ब्रह्मावस्था तादात्म्यक है। अविद्या की निवृत्ति एवं ब्रह्मभाव या मोक्ष की प्राप्ति कार्यान्तर नहीं है। आत्म-ज्ञान मोक्ष को फल या कार्यरूप में उत्पन्न नहीं करता है।

प्रस्तुत अध्याय में शरीर के जिन तीन रूपों का वर्णन किया गया है मोक्ष उन तीनों प्रकार के शरीर के सम्बन्ध से रहित नित्य आत्मस्वरूप का अनुभव है। मोक्ष शरीर-रहित अवस्था न होकर शरीर-सम्बन्ध रहित अवस्था है। इस प्रकार आचार्य शंकर ने मोक्ष के तीन लक्षण बताये हैं —

१- मोक्ष अविद्या निवृत्ति है। (अविद्यानिवृत्तिरेवमोक्ष)

२- मोक्ष ब्रह्मभाव या ब्रह्म साक्षात्कार है। (ब्रह्मभावश्चमोक्ष)

३- मोक्ष नित्य अशरीरत्व है। (नित्य शरीरत्व मोक्षाख्यम्)

आचार्य शकर के अनुसार कर्तृत्व एव भोक्तृत्व की भावना ही सासारिकता या बन्धन है। ज्यो ही कर्तृत्व, भोक्तृत्व की भावना का परित्याग कर हम ज्ञातृत्व को प्राप्त कर लेते हैं, हमें मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है। मोक्ष के स्वरूप का वर्णन करते हुए शकराचार्य कहते हैं कि— 'पारमार्थिक, कूटस्थ, नित्य, आकाश के समान व्यापक, विकारो से रहित, आप्तकाम, निरवयव, स्वयं-ज्योतिस्वभाव, जहाँ पाप-पुण्य की पहुँच नहीं है, ऐसे अशरीरी स्वभाव को मोक्ष कहते हैं।' ^१

परब्रह्म या परमात्मरूप के रूप में मोक्ष पारमार्थिक सत् है। यह अनन्त सर्वव्यापी भूतवस्तु है। यह कार्य-कारण भाव के पार तथा नित्यतृप्त है। मोक्ष या ब्रह्मज्ञान प्राप्त होते ही ज्ञाता, ज्ञान एव ज्ञेय की त्रिपुटी का विलय हो जाता है। चूँकि मोक्ष ज्ञाता, ज्ञान एव ज्ञेय की त्रिपुटी के परे है, अतः इसका ज्ञान और आनन्द स्वसम्बन्ध नहीं है। यह स्वयं ज्योति या स्वप्रकाश है। यह स्वतः सिद्ध है। यह दिक्कालातीत, अभयपद एव परम पुरुषार्थ है।

शकर-वेदान्त में मोक्ष को मूल्यात्मक सम्प्रत्यय नहीं समझना चाहिये। यदि मोक्ष को मूल्यात्मक सम्प्रत्यय माना जाय तो यह भविष्य में प्राप्त होने वाला हो जायेगा और नित्य प्राप्त की प्राप्ति नहीं रह जायेगा। भविष्य में प्राप्त होने के कारण मोक्ष कर्म पर आधारित उत्पाद्य, सस्कार्य, विकार्य एव प्राप्त होने के कारण अनित्य हो जायेगा। जब कि आचार्य शकर तथा सभी भारतीय दार्शनिक मोक्ष को नित्य मानते हैं अतः मोक्ष को मूल्यात्मक प्रत्यय नहीं माना जा सकता है।

^१ इदं तु पारमार्थिक, कूटस्थनित्य, व्योमवत्सर्वव्यापि, सर्वविक्रियारहित, नित्यतृप्त, निरवयव, स्वयं ज्योतिस्वभावम्।
यत्र धर्माधर्मौ सह कार्येण, कालत्रयं च नोपावर्तते। तदेतत् अशरीरत्व मोक्षाख्यम्।

— शाकर भाष्य -१/१/४

मोक्ष कार्य या उपाय नहीं है क्योंकि जो वस्तु उत्पन्न होती है उसका विनाश भी अवश्य होता है अतः मोक्ष को कार्य मानने पर वह दूषित व अनित्य हो जायेगा जो शकर मत के विपरीत है। मोक्ष विशुद्ध चैतन्य स्वरूप शाश्वत सत्य की चिरन्तन अनुभूति है।

मोक्ष अविकार्य है, क्योंकि नित्य होने के कारण आत्मा एवं ब्रह्म में विकार की संभावना नहीं होती है। मोक्ष किसी प्राप्त वस्तु की प्राप्ति न होकर सदा प्राप्त होने के कारण प्राप्य भी नहीं है। मोक्ष को शकराचार्य ने 'प्राप्तस्वप्राप्ति' कहा है। अर्थात् मोक्ष पहले से प्राप्त है। वह अप्राप्य वस्तु नहीं है जिसे प्राप्त करने के लिए प्रयास किया जाये। इसीलिये शकराचार्य मोक्ष के साधन के रूप में ज्ञान को स्वीकार करते हैं कर्म को नहीं। मोक्ष सस्कार्य भी नहीं है, क्योंकि उसमें गुणाधान या दोषनयन रूपी सस्कार संभव नहीं है। वह तो स्वभाव से ही नित्य विशुद्ध है।

आचार्य शकर जीवन मुक्ति के साथ ही साथ विदेह मुक्ति को भी स्वीकार करते हैं। जीवन मुक्ति वह मुक्ति है जो ज्ञान के साथ ही प्राप्त हो जाती है। जिस क्षण जीव को ज्ञान की प्राप्ति हो जाती है उसी क्षण वह मुक्त हो जाता है। अर्थात् जीवित अवस्था में ही मुक्ति पा जाना जीवन-मुक्ति की अवस्था है। शारीरिक भाष्य में आचार्य शकर एक स्थान पर यह कहते हैं कि 'मोक्ष' अशरीरत्व है और वह नित्य सिद्ध है।' इस स्थिति में जीवन्मुक्ति किस प्रकार संभव है? इस प्रश्न के उत्तर में शकराचार्य का कहना है, क्योंकि शरीरत्व मिथ्याज्ञान निमित्त है और मिथ्याज्ञान के निराकरण के बाद सशरीरत्व नहीं रहता इसलिए जीवन काल में ही विज्ञानियों का अशरीरत्व सिद्ध है। जीवन्मुक्त अपनी विद्या के प्रचार के लिए तथा अपने आनन्द के लिए इस तुच्छ देह को कुछ समय तक के लिए धारण किये रहता है फिर इन प्रयोजनों की सिद्धि हो जाने पर वह स्वेच्छा से देहपात कर देता है।

¹मोक्षख्याम् अशरीरत्वम् नित्यमिति सिद्धम्।

— शारीरिक भाष्य १/१/४

कुछ अद्वैत वेदान्ती मानते हैं कि जीवनमुक्ति की अवस्था में संचित एवं क्रियमाण कर्मों का निवारण हो जाने पर भी प्रारब्ध कर्मों के फल को भोगने के लिये शरीर का अस्तित्व बना रहता है तथा इस फल भोग के उपरान्त स्थूल एवं सूक्ष्म दोनों शरीरों का अन्त हो जाता है। तदन्तर 'जीवनमुक्त' को जो अवस्था प्राप्त होती है, उसे 'विदेहमुक्ति' कहते हैं।

किन्तु कुछ अद्वैत-वेदान्ती इसे नहीं मानते हैं। उनके मतानुसार जिनको इस जगत् में ब्रह्मज्ञान नहीं हुआ, वे ब्रह्मलोक में ब्रह्म का सामीप्य लाभ करते हुये प्रलय-पर्यन्त रहते हैं। यदि इन्हें वहाँ ब्रह्म ज्ञान हो गया तो वे वही मुक्ति लाभ कर लेते हैं। यही विदेहमुक्ति है। यदि उनको ब्रह्मलोक में ब्रह्म का ज्ञान नहीं होता है तो वह पुनः सृष्टि प्रारम्भ होने पर जन्म-मरण लेकर इस ससार में संसरण करते रहते हैं। इस मत के मानने वालों के अनुसार ब्रह्मलोक में वास करना नहीं, अपितु वहाँ जाकर ब्रह्मज्ञान प्राप्त करना ही विदेहमुक्ति है। प्रथम प्रकार की मुक्ति को सद्योमुक्ति कहते हैं जो ज्ञान होते ही मिलती है तथा दूसरे प्रकार की मुक्ति जो क्रमशः प्राप्त होती है क्रममुक्ति कहलाती है। देवयान मार्ग से चलने वाले मनुष्य जिस ब्रह्मलोक को प्राप्त करते हैं वही क्रममुक्ति है। यह मुक्ति सापेक्षिक मुक्ति है। जबकि सद्योमुक्ति वास्तविक मुक्ति है। सर्वज्ञात्ममुनि ने सद्योमुक्ति को ही वास्तविक मुक्ति माना है।^१ इस मुक्ति की प्राप्ति इसी जीवन में होती है, किन्तु फिर भी इसे जीवन मुक्ति नहीं कहा जा सकता है क्योंकि उसमें मुक्त पुरुष का देह नहीं रहता। ब्रह्मवैत्ता का देह विवर्त भी दूर हो जाता है तथा जगत् रूपी विवर्त भी पूर्णतः नष्ट हो जाता है।

यहाँ पर एक प्रश्न यह उठता है कि क्या एक जीवात्मा की मुक्ति से अन्य जीवात्माओं की भी मुक्ति हो जाती है? अथवा एक जीवात्मा की मुक्ति के पश्चात् अन्य जीवात्माओं की मुक्ति शेष रह जाती है। इस प्रश्न के उत्तर में एक जीववादी अद्वैत-वेदान्तियों का मानना

^१संक्षेप शारीरक - ४/३८

है कि अन्य जीव है ही नहीं। सर्व का ज्ञान अज्ञान जन्य है और मुक्ति प्राप्त होने पर वह अज्ञान दूर हो जाता है। अतः एक मुक्ति ही वास्तविक मुक्ति है। जबकि अनेक जीववादी अद्वैत वेदान्ती इसे स्वीकार नहीं करते हैं। इनके अनुसार प्रत्येक जीव केवल अपना मोक्ष प्राप्त करता है। एक मुक्ति होने पर सर्वमुक्ति नहीं होती।

अद्वैत-वेदान्त में मोक्षावस्था को क्लेशाभाव नहीं माना गया है, अपितु यह परमानन्द की अवस्था है। यह आनन्द आत्मा के अपने स्वरूप में ही अवस्थित है। चूँकि मोक्ष आत्म ज्ञान रूप है अतः आनन्द स्वरूप है। इस प्रकार मोक्ष एक भावात्मक धारणा है। यद्यपि रामानुज भी मोक्ष को परमानन्द की अवस्था मानते हैं किन्तु इस आनन्द का श्रोत ईश्वर है। मुक्तात्मा ईश्वर के आनन्द में भाग लेती है। आचार्य शंकर का मानना है कि मोक्षावस्था में जीव एव ब्रह्म का एकाकार हो जाता है वहीं रामानुज का मानना है कि जीव ब्रह्म न होकर केवल ब्रह्म के समान ही हो सकता है।

मिथ्याज्ञान की निवृत्ति हो जाने पर आत्मा उसी प्रकार दैदीप्यमान हो जाती है जैसे मलिनता के दूर हो जाने पर स्वर्ण। आचार्य शंकर के अनुसार मोक्ष का अभिप्राय जीव द्वारा अपने सहज स्वाभाविक स्वरूप को समझ लेना है जिसे वह अविद्या की उपाधि वश कुछ समय के लिये भूल गया था। ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कोई व्यक्ति अपने गले में पड़े हुये मोतियों के हार को भूल कर इधर-उधर ढूँढ़ने लगता है। मोक्ष के लिये व्यक्ति को 'सोऽहम् ब्रह्म', 'अहं ब्रह्मास्मि' जैसे महावाक्यों को समझने की आवश्यकता है।

मोक्ष प्राप्ति के मार्ग—

आचार्य शंकर के अनुसार अविद्या का अन्त ज्ञान से ही संभव है। कर्म के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति संभव नहीं है। मोक्ष प्राप्ति के लिए कर्म का सहारा लेना व्यर्थ है। मीमांसा दर्शन में कर्म से मोक्ष प्राप्ति को संभव बताया गया है तथा भक्तिमार्ग के अनुयायी भक्ति द्वारा मोक्ष की प्राप्ति होना बताते हैं, किन्तु आचार्य शंकर के अनुसार कर्म और भक्ति ज्ञान प्राप्ति में सहायक हो सकते हैं मोक्ष प्राप्ति में नहीं। आचार्य शंकर

ने 'ज्ञान' शब्द का प्रयोग एक विशिष्ट अर्थ में किया है जो 'ज्ञान' के साधारण प्रयोग से भिन्न या अलग है।

ज्ञान का जो साधारण अर्थ है, उसके भीतर सभी प्रकार के प्रमाणजन्य ज्ञान आ जाते हैं। शंकर के अनुसार प्रमाणों और शास्त्रों के विषय अविद्याकृत होते हैं। इसका कारण यह है कि ये ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान के भेद पर आश्रित हैं।^१ परन्तु ब्रह्मज्ञान सभी प्रकार के भेदों से रहित है। यद्यपि साधारण ज्ञान भी हमें ब्रह्म ज्ञान की ओर अग्रसर करता है, परन्तु दोनों के स्वभाव में पर्याप्त भिन्नता है। वास्तविक ज्ञान अपरोक्षानुभूति है और आत्मज्ञान अपरोक्षानुभूति द्वारा ही संभव है। आचार्य शंकर ने श्रुति को प्रमाणों के रूप में अत्यन्त महत्त्व दिया है। उन्होंने कहा है कि —नैयायिकों के लिये जो प्रत्यक्ष का महत्त्व है, वही उनके लिये श्रुति का महत्त्व है और नैयायिकों के लिये जो अनुमान का महत्त्व है वही उनके लिये स्मृति का महत्त्व है।^२ इस तरह प्रमाणों का सदुपयोग करने से ब्रह्म साक्षात्कार की प्रेरणा प्राप्त हो सकती है। उनके भीतर साध्यमूल्य न होकर साधन मूल्य होता है।

रूपादि के अभाव के कारण ब्रह्म प्रत्यक्ष का विषय नहीं है।^३

लिगादि के अभाव के कारण ब्रह्म अनुमान द्वारा भी ज्ञेय नहीं है।^४

ब्रह्म तर्क से भी ज्ञेय नहीं है, क्योंकि पुरुष मति की विरूपता के कारण तर्क को प्रतिष्ठित नहीं माना जा सकता।^५

यद्यपि ब्रह्म को जानने में श्रुति सहायक है, किन्तु वह भी पर्याप्त नहीं है। तब यहाँ प्रश्न यह उत्पन्न है कि यदि ब्रह्म को न प्रत्यक्ष के द्वारा, न अनुमान द्वारा, न तर्क

^१ उपोद्घात, अविद्यावद्विषयाणि प्रत्यक्षप्रमाणानि शास्त्राणि च।

^२ प्रत्यक्ष श्रुति प्रामाण्य प्रत्ययनपेक्षत्वात् अनुमान स्मृति प्रामाण्य प्रति सापेक्षत्वात्।— शारीरक भाष्य १/३/२६

^३ रूपाद्यभावाद्धि नायमर्थं प्रत्यक्षगोचर।

— शारीरक भाष्य २/१/११

^४ लिगाद्यभावाच्च नानुमादीनाम्।

— शारीरक भाष्य २/१/११

^५ न प्रतिष्ठितत्वं तर्काणां शक्यमाश्रित्य पुरुषमतिवैरूप्यात्।

— शारीरक भाष्य २/१/११

द्वारा और न श्रुति द्वारा जाना जा सकता है, तो ब्रह्म को जानने को साधन क्या है? इस प्रश्न के उत्तर में आचार्य शंकर का मानना है कि अपरोक्षानुभूति ही ब्रह्म साक्षात्कार कर सकती है। ब्रह्म ज्ञाता है, वह ज्ञेय नहीं है अतः उसका ज्ञान किसी अन्य प्रमाण द्वारा नहीं हो सकता है। अनुभूति के अतिरिक्त जितने प्रमाण हैं वे सब अनुभव की प्राप्ति के साधन मात्र हैं। उनके भीतर साध्य-मूल्य न होकर साधन-मूल्य ही है। स्वानुभूति के अतिरिक्त जितने प्रमाण हैं, उनका कार्य ब्रह्म-साक्षात्कार कराना नहीं, वरन् अविद्या-कल्पित भेदों की निवृत्ति करना ही है।¹ अन्य प्रमाणों की अपेक्षा श्रुति-ज्ञान हमें अनुभव के पास जल्दी ला देता है। शंकर ने अन्त में घोषित किया कि सभी ज्ञान का लक्ष्य अनुभव ही है। प्रत्यक्ष, अनुमान एवं श्रुति इत्यादि प्रमाणों का कार्य केवल इतना है कि वे प्रदर्शित करें कि आत्मा अनात्म वस्तुओं से बिल्कुल पृथक् है। आत्म-ज्ञान को प्राप्त करने की अपेक्षा अनात्म बुद्धि की निवृत्ति करना ही प्रमाणों का कार्य होता है। ज्यों ही अनात्म-बुद्धि का निरास होता है, हम आत्म-ज्ञान प्राप्त करने में सफल हो जाते हैं जो हमारा स्वभाव ही है। यही अपरोक्षानुभूति है।²

शंकर ने एकमात्र ज्ञान को ही मोक्ष का उपाय माना है। ज्ञान की प्राप्ति वेदान्त दर्शन के अध्ययन से हो सकती है। वेदान्त के अधिकारी को चार साधनों से सम्पन्न होना चाहिये।³ ये चार साधन निम्न हैं—

- १— नित्यानित्यवस्तु विवेक।
- २— इहामुत्रार्थफलभोगविराग।
- ३— शमदमादिसाधन सप्त।
- ४— मुमुक्षुत्व।

¹ अविद्याकल्पित भेद—निवृत्ति परत्वात् शास्त्रस्य, न हि शास्त्रमिदं विषयभूत ब्रह्म प्रतिपादयिषति।

— शारीरक भाष्य १/१/४

² अद्वैत-वेदान्त की तार्किक भूमिका — डा० जगदीश सहाय श्रीवास्तव — पृष्ठ संख्या २५६ से उद्धृत।

³ नित्यानित्यवस्तुविवेकेहामुत्रार्थफलभोगविरागशमादिषट्सम्पत्तिमुमुक्षुत्वानि।

— वेदान्तसार पृष्ठ ७० से उद्धृत।

मूल में परिगणित चारों साधनों में पारस्परिक तारतम्य द्रष्टव्य है तथापि नित्यानित्य या सदसत् वस्तु के विवेक के अभाव में फल के भोगों से विराग नहीं हो सकता। वैराग्य के बिना शम, दम, उपरति, तितिक्षा, समाधान एवं श्रद्धा प्राप्त नहीं हो सकते और इनके अभाव में मोक्ष की इच्छा नहीं हो सकती। इन सबके बिना ब्रह्म जिज्ञासा भी संभव नहीं है।

१ **नित्यानित्यवस्तुविवेकः**— ब्रह्म ही सत्य है, ब्रह्म से भिन्न जितनी भी वस्तुएँ हैं वे सब मिथ्या हैं, इस प्रकार से वेदान्त-वाक्यों के विचार द्वारा किये जाने वाले निश्चय को नित्यानित्यवस्तुविवेक कहा जाता है। किसी काल की सीमा में न रहकर सम्पूर्ण कालों में रहने वाली वस्तु को नित्य कहते हैं। जो वस्तु ऐसी नहीं होती उसे अनित्य वस्तु कहते हैं। यह वस्तु नित्य है यह वस्तु अनित्य है, इस प्रकार से होने वाले भेदपूर्वक ज्ञान को नित्यानित्य वस्तुविवेक कहते हैं। अतः देश-कालातीत और अविनाशी तत्त्वरूप ब्रह्म ही नित्य है एवं इसके विपरीत सब कुछ अनित्य है।

२ **इहामुत्रार्थफलभोगविरागः**— मनुष्य कर्मजन्य ऐहिक एवं पारलौकिक सुखों तथा भोगों में आसक्त रहता है। इनसे वैराग्य उत्पन्न हो जाना ही इहामुत्रार्थफलभोगविराग है। देह धारण से अतिरिक्त जो माला, चन्दन, वनितादि विषय का भोग ही, इह भोग है तथा स्वर्गलोक से लेकर ब्रह्म लोक पर्यन्त जो प्राप्त होने वाला रम्भा, उर्वशी इत्यादि का भोग है वही अमुत्रभोग है इनसे विरक्ति हो जाना ही 'इहामुत्रार्थफलभोगविराग' है। इनसे विरक्ति तभी हो सकती है जब ब्रह्म की नित्यता का बोध हो जाये और ब्रह्म भिन्न वस्तु में राग न बचे। अतः साधक को लौकिक एवं पारलौकिक सभी प्रकार की कामनाओं को परित्याग करना चाहिये।

३ **शमदमादि साधन सम्पत्**— साधक को शम, दम, श्रद्धा, समाधान उपरति एवं तितिक्षा इन छ साधनों को अपनाना चाहिये। मन का संयम शम, इन्द्रियों का नियंत्रण दम, शास्त्रों में निष्ठा रखना श्रद्धा, विषय वासना से दूर रहना उपरति, शकाओं का समन्वय समाधान तथा सासारिक द्वन्द्वों शीत-उष्ण, हानि लाभ, जीवन-मरण,

मान-अपमान आदि द्वन्द्वों या दुखों को सहने की क्षमता या सासारिक द्वन्द्वों के प्रति सहिष्णुता इन छ साधनों से साधक को युक्त होना चाहिये।

४ **मुमुक्षुत्व** — मुमुक्षा का अर्थ है मोक्ष की इच्छा, मुमुक्षुत्व का अर्थ है मोक्ष की इच्छा वाला होना। मूल में इसका अर्थ मोक्षेच्छा किया गया है, पर अभीष्टित उक्त अर्थ ही है क्योंकि यदि मनुष्य को मोक्ष की इच्छा न होगी, तो वह तदुपायभूत वेदान्तादि के अध्ययन में प्रवृत्त न होगा। वस्तुतः वह नित्यानित्य वस्तुओं में विवेक के द्वारा वैराग्य उत्पन्न कर शमादि की सहायता से अन्तिम साधन मोक्ष की इच्छा जागृत करता है और आत्म-ज्ञान का पात्र बनता है। शान्त मन वाले, इन्द्रियों को वश में रखने वाले, गुरु एवं शास्त्रों द्वारा निर्दिष्ट कर्मों को करने वाले, गुणों से युक्त(अपने) आचार्य का अनुगमन करने वाले तथा मोक्ष-प्राप्ति की आकांक्षा वाले मनुष्य को वेदान्त ज्ञान की शिक्षा लेने के लिये एक ऐसे गुरु के चरणों में उपस्थित होना चाहिये, जिन्हें ब्रह्म ज्ञान की अनुभूति प्राप्त हो गयी हो। गुरु के साथ साधक को श्रवण, मनन एवं निदिध्यासन की प्रणाली का सहारा लेना पड़ता है। श्रवण, मनन, निदिध्यासन ज्ञान मार्ग के तीन सोपान हैं। श्रवण का अधिकारी वही हो सकता है जो 'साधन चतुष्टय' से सम्पन्न है। गुरु के उपदेशों को सुनना 'श्रवण' कहा जाता है। उपदेशों पर तार्किक दृष्टि से विचार करने को 'मनन' कहा जाता है तथा सत्य पर निरन्तर ध्यान रखना 'निदिध्यासन' कहलाता है। ध्यान ज्यों ज्यों दीर्घकाल तक अभ्यासपूर्वक किया जाएगा, त्यों त्यों आत्माज्ञान का प्रकटीकरण होगा। इस पद्धति से अज्ञान की निवृत्ति तथा ज्ञान की प्राप्ति होती है। साधक 'तत्त्वमसि' एवं 'अहम् ब्रह्मास्मि' आदि वाक्यों द्वारा आत्मा एवं ब्रह्म की एकता का ध्यान करते हुये परम शक्ति एवं परम आनन्द का अनुभव करने लगता है। ब्रह्म एवं आत्मा की एकता का ज्ञान प्राप्त करना ही वेदान्त का लक्ष्य है। जीव एवं ब्रह्म का भेद हट जाने पर बन्धन का अन्त हो जाता है एवं मोक्ष की प्राप्ति होती है।

अतः यहाँ पर यह कहा जा सकता है कि यदि दर्शन का उद्देश्य विश्व की विभिन्नता एवं नानात्व में एकता ढूँढना है तो शंकराचार्य का दर्शन जिनके अनुसार ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है जो समस्त भेदों से यहाँ तक कि स्वगत भेद से भी रहित है में मानवीय चिन्तन अपनी उत्कृष्टता को प्राप्त कर लेता है। मोक्ष की अवस्था में स्वयं को परमतत्त्व से नितान्त अभिन्न जान लेना ही मानव चिन्तन का सर्वोच्च शिखर है। आचार्य शंकर के दर्शन में जब जीव ब्रह्म ही हो जाता है तब वह इस सर्वोच्च शिखर को प्राप्त कर लेता है।

अब अगले अध्याय में हम वैष्णव-वेदान्त के मोक्ष विषयक विचारों का अध्ययन करेंगे जहाँ ब्रह्म एवं आत्मा में अश्व एवं अशी का भेद स्वीकार करते हुये ज्ञान, कर्म को महत्त्व देते हुये भक्ति मार्ग को मोक्ष प्राप्ति के लिये आवश्यक साधन के रूप में स्वीकार किया गया है।

विशिष्टाद्वैत-वेदान्त

-रामानुजाचार्य

आचार्य शंकर के अद्वैत दर्शन का निषेध करके रामानुजाचार्य ने विशिष्टाद्वैत-वेदान्त को प्रतिस्थापित किया। रामानुज के अनुसार तीन तत्त्व हैं। चित्, अचित् एव ईश्वर। चित् का अर्थ जीव अथवा आत्मा, अचित् का अर्थ जड जगत् तथा सबके अन्तर्यामी तत्त्व को ईश्वर कहते हैं। ईश्वर व्यक्तित्वपूर्ण है। रामानुज ने ब्रह्म एव ईश्वर में भेद नहीं किया है। ब्रह्म ही ईश्वर है। ईश्वर ही एकमात्र सत्ता है वह चित् एव अचित् तत्त्वों से युक्त होता है। वह इन दोनों के भीतर अन्तर्यामी रूप से विद्यमान रहता है। इसी कारण चित् तथा अचित् ब्रह्म के शरीर या प्रकार माने जाते हैं। रामानुज के अनुसार तत्त्व सदैव द्वैत विशिष्ट अद्वैत होता है। अतः विशिष्ट रूप में अद्वैत को स्वीकार करने के कारण रामानुज का दर्शन विशिष्टाद्वैत कहलाता है।

विशिष्टाद्वैत परम्परा का इतिहास अत्यन्त प्राचीन है। पराशर, बोधायन एव नाथमुनि आदि आचार्यों ने विशिष्टाद्वैत के विकास में महत्वपूर्ण योगदान दिया। नाथमुनि के पौत्र यमुनाचार्य के दो महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'सिद्धित्रय' एव 'गीतार्थ संग्रह' वैष्णव दर्शन के क्षेत्र में ऐसी प्रारम्भिक रचनाएँ हैं जो अब भी प्राप्य हैं। यमुनाचार्य ने वैष्णव भक्तों को संगठित किया जिस कारण उन्हें सम्प्रदाय का जनक माना जाता है। दुर्भाग्यवश यमुनाचार्य अपने सम्प्रदाय की प्रतिष्ठा के लिये ब्रह्मसूत्र पर भाष्य की रचना नहीं कर सके। श्री रामानुजाचार्य ने ब्रह्मसूत्र पर श्रीभाष्य की रचना करके विशिष्टाद्वैत की ख्याति को चतुर्दिक फैलाया। रामानुज (१०७०-११३७) ने अपने १२० वर्षीय जीवन में वैष्णव वेदान्त की उन्नति के लिये अनेक मन्दिरों के निर्माण के साथ-साथ अनेक लोगों को श्री वैष्णव सम्प्रदाय में शिक्षित किया। रामानुजाचार्य ने श्रीभाष्य के अतिरिक्त भगवद्गीता पर भाष्य एव वेदार्थसंग्रह की भी रचना की। इसके अतिरिक्त सुदर्शन सूरि की श्रीभाष्य

पर श्रुत प्रकाशिका टीका, वेकटनाथ की तत्त्वटीका, तत्त्वत्रय, अर्थपचक, वेदान्तदेशिकाचार्य की न्याय सिद्धाज्जन, तत्त्व मुक्तालाप एव श्रीभाष्य व गीताभाष्य पर टीकाये तथा श्रीनिवासाचार्य कृत यतीन्द्रमतदीपिका विशिष्टाद्वैत दर्शन के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है।

आचार्य शंकर ने अद्वैत ब्रह्म की सत्ता को माना गया है। उनके अनुसार ब्रह्म से भिन्न किसी अन्य तत्त्व की सत्ता नहीं है, किन्तु रामानुज को शंकर मत स्वीकार्य नहीं है। वे शंकर के ब्रह्म का खण्डन करते हुये कहते हैं कि ब्रह्म में कुछ अन्य पदार्थ भी हैं जो उसी के द्वारा वृहत् होते हैं। रामानुज मानते हैं कि चित् एव अचित् दोनों ब्रह्म में विद्यमान हैं। ब्रह्म चित् एव अचित् से विशिष्ट है। रामानुज का मानना है कि ब्रह्म निर्विशेष नहीं वरन् सविशेष है। जीव और जगत् ही उसे विशिष्ट करते हैं। जीव एव ईश्वर में विशिष्ट प्रकार का अद्वैत है। ब्रह्म जगत् में पूरी तरह व्याप्त है, साथ ही उससे परे भी है। वह इस उद्देश्यपूर्ण जगत् को अपनी इच्छा शक्ति से उत्पन्न करता है। वह धार्मिक साधना का लक्ष्य एव उपासना का विषय है। यही ईश्वर की विलक्षणता है। शंकर ने जहाँ ब्रह्म को त्रिविध भेदों से परे माना है वहीं रामानुज के अनुसार ईश्वर में स्वगत भेद पाया जाता यद्यपि वह सजातीय एव विजातीय भेदों से शून्य है। ईश्वर में स्वगत भेद है, क्योंकि चित् एव अचित् दोनों उससे भिन्न हैं। ईश्वर सबका धारक एव नियता है। वह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, पूर्ण, सर्वान्तर्यामी, परमकारुणिक, पूर्ण एव कृपालु है। वह सच्चिदानन्द है। विशिष्टाद्वैत के अनुसार प्रधान, माया, अविद्या आदि नामों से जानी जाने वाली प्रकृति एव आत्मा ब्रह्म में ही रहते हैं।

प्रकृति, आत्मा एव ईश्वर में अभिन्न सम्बन्ध है। एक के बिना दूसरा नहीं रह सकता है। जो शरीर को धारण करता है उसे आत्मा कहते हैं एव जो शरीर एव आत्मा दोनों को धारण करता है, उसे ईश्वर कहते हैं। अपने विवेक के अनुसार व्यक्ति अपने को या तो शरीर या आत्मा या ईश्वर समझता है। इस दृष्टि से ससार की प्रत्येक वस्तु में द्वैत भावना विद्यमान है। ससार का कारण रूप ब्रह्म अव्यक्त चेतन, अव्यक्त जड एव ईश्वर इन तीनों की समष्टि है।

रामानुज ने ब्रह्म को स्रष्टा, पालनकर्ता एवं सहारकर्ता कहा है। वह अपने अन्दर निहित अचित् से विश्व का निर्माण करता है। ब्रह्म विश्व का निमित्त एवं उपादानकारण दोनों है। विशिष्टाद्वैत के अनुसार कार्य और कारण रूप से ब्रह्म की स्थिति दो प्रकार की होती है। कारणावस्था सृष्टि के पहले की स्थिति होती है। इस स्थिति में चित् एवं अचित् को धारण करके ब्रह्म सूक्ष्म रूप में स्थित रहता है। इस सूक्ष्मावस्था में चित् एवं अचित् परस्पर सयुक्त न रहकर अपने अपने स्वरूप में स्थित होते हैं तथा उनकी सत्ता शुद्ध एवं अविकृत रहती है। इस अवस्था को ब्रह्म की प्रलयावस्था कहा जाता है। ब्रह्म की स्थूल अवस्था या कार्यावस्था उसकी कारणावस्था से भिन्न होती है क्योंकि इस अवस्था में ब्रह्म के नियामक अश ईश्वर में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता है, किन्तु अचित् एवं चित् अशो में महत्त्वपूर्ण परिवर्तन घटित होते हैं। अचित् एवं चित् स्थूल रूप होकर नामरूप धारण कर लेते हैं अव्यक्त प्रकृति व्यक्त होकर जीवात्माओं के सयोग से उन्हें कर्मानुसार फलभोग प्रदान करने हेतु नाम रूपात्मक जगत् में विकसित होती है। जबकि ब्रह्म का चित् अश शरीर को धारण करके अनेक कर्मों का कर्ता एवं फलो अथवा सुख-दुख का भोक्ता बन जाता है। ईश्वर नियामक के रूप में उनमें प्रविष्ट हो जाता है।

रामानुजाचार्य के दर्शन में जीवात्मा को ब्रह्म का अश माना गया है। चित् अथवा जीवात्मा ब्रह्म में निहित है। यह शरीर, मन एवं इन्द्रियो से भिन्न, स्वप्रकाश चेतन द्रव्य है। यह नित्य एवं ज्ञान स्वरूप है। यह ज्ञान का आश्रय है। यह आनन्दरूप, अणु, निर्विकार, निरवयव एवं ईश्वर द्वारा नियन्त्रित है। ईश्वर आत्मा का नियामक है। इसका सारभूत ज्ञान नित्य एवं प्रकाश स्वरूप है। यह ज्ञान का आश्रय है। जीवात्मा ज्ञाता है और ज्ञान इसका धर्म है। ज्ञान इसका आवश्यक धर्म होने के साथ-साथ अपृथक् स्वरूप भी है। ज्ञान आत्मा का आवश्यक एवं अनिवार्य धर्म होने के साथ ही अपृथक् सिद्ध स्वरूप होने के कारण आत्मा एक साथ ज्ञानस्वरूप एवं ज्ञानाश्रय कहलाता है। जीवात्मा का ज्ञान कर्म एवं प्रकृति के सयोग से सकृद्विहित होता है।

जीवात्मा ज्ञाता कर्ता एव भोक्ता है। जीव अणु है जबकि उसका ज्ञान विभु है। आत्मा स्वप्रकाशक है, किन्तु वह पदार्थों को प्रकाशित कर सकने में असमर्थ है। ज्ञान स्वयं को और पदार्थों दोनों को प्रकाशित करता है, किन्तु अपने लिये नहीं, वरन् आत्मा के लिये ताकि आत्मा उन्हें जान सके। ज्ञातृत्व केवल आत्मा का ही स्वरूप है। आत्मा स्वभाव से ही ज्ञाता है।¹ जीव ससार के भिन्न-भिन्न कर्मों में भाग लेने के कारण कर्ता है तथा वह अपने शुभाशुभ कर्मों के अनुसार सुख एवं दुःख को प्राप्त करता है। ईश्वर ही जीव को उसके कर्मों के अनुसार फल प्रदान करता है। आत्मा में कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व तब तक विद्यमान रहते हैं जब तक उसका शरीर से पूर्णतया सम्बन्ध-विच्छेद नहीं हो जाता है। स्थूल एवं सूक्ष्म दोनों प्रकार की प्राकृतिक देह से सम्बन्ध विच्छेद होते ही आत्मा अपने चित् रूप को पुनः प्राप्त कर लेता है।

आचार्य शंकर के अद्वैत मत में यह माना गया है कि जीव स्वभावतः एक है, किन्तु देहादि उपाधियों के कारण वह अनेक प्रतीत होता है। रामानुजाचार्य को यह स्वीकार नहीं है। उनका मानना है कि जीव अनेक या अनन्त हैं जो एक-दूसरे से भिन्न हैं। जिस प्रकार चिगारी अग्नि का या बूँद जल का अंश है, उसी प्रकार जीव भी ब्रह्म का अंश है। जीव एवं ब्रह्म में विशेषण-विशेष्य सम्बन्ध है। जीव एवं ईश्वर एक नहीं हो सकते हैं। अशी या विशेष्य जीव अपने अंश अथवा विशेषण पर निर्भर रहता है। बिना ईश्वर की शरण में गये जीव का कल्याण नहीं हो सकता है।

जीवात्मा इन्द्रिय, मन, प्राण एवं शरीर आदि से भिन्न है। इन्द्रिय, प्राण, मन एवं शरीर को आत्मा धारण करता है एवं अपने प्रयोजन हेतु इनका उपभोग करता है। आत्मा सूक्ष्म होने के कारण भौतिक तत्त्व में प्रविष्ट हो सकता है। चैतन्य आत्मा का गुण है। जिस प्रकार दीपक पूरे कमरे को प्रकाशित कर देता है ठीक उसी प्रकार आत्मा शरीर के प्रत्येक भाग में चेतनता या चैतन्य को भर देता है। रामानुज का मानना है कि जीव एवं ईश्वर में भेद है। ईश्वर जीव का शासक है जबकि जीव ईश्वर के द्वारा शासित है। जीव अपूर्ण तथा अणु है

¹ अतोज्ञातृत्वमेव जीवात्मनः स्वरूपम्।

— श्रीभाष्य —२/३/३१

जबकि ईश्वर पूर्ण तथा अनन्त है। ईश्वर स्वतन्त्र है जबकि जीव ईश्वर पर आश्रित होने के कारण परतन्त्र है। जीव शेष है जबकि ईश्वर विशेष है। जीव ईश्वर का अंश है जबकि ईश्वर अशी है। इन भिन्नताओं के बावजूद जीव एवं ईश्वर दोनों ही नित्य, स्वप्रकाश एवं कर्ता है।

जीवात्मा अहमर्थ-प्रत्यय-वाच्य है। रामानुज का मानना है कि जीवात्मा का बोध सदैव 'मैं' के रूप में होता है। चेतना की सभी अवस्थाओं में उसके आश्रय-रूप से जो विद्यमान है उसे हम 'मैं' के द्वारा प्रकट करते हैं। यथा— 'मैं खाता हूँ', 'मैं सोता हूँ', 'मैं पढ़ता हूँ', इत्यादि वाक्यों से यह स्पष्ट होता है कि मैं एवं जीवात्मा का एक अर्थ में प्रयोग किया जा सकता है। इसी कारण रामानुजाचार्य चित् को विशिष्ट व्यक्तित्व सम्पन्न सत्ता के रूप में स्वीकार करते हैं। 'मैं' शब्द इस सत्ता का वाचक है। जीवात्मा की वैयक्तिकता कभी नष्ट नहीं होती है। यद्यपि ससार की स्थिति में जीवात्मा ईश्वर से नियन्त्रित है, किन्तु फिर भी उसको कुछ स्वतन्त्रता प्राप्त है। वह अपने कर्मों का कर्ता स्वयं है। अपनी इच्छा का उपयोग वह ईश्वरेच्छा से निरपेक्ष होकर करता है। जीवात्मा केवल कर्मफल की प्राप्ति के लिये ही ईश्वर पर निर्भर है।

रामानुज का मानना है कि जीवात्मा चेतन द्रव्य है। चैतन्य इसका गुण है। आत्मा चैतन्य से उसी प्रकार भिन्न है, जिस प्रकार धर्म अपने धर्म से। आत्मा चेतना का आश्रय द्रव्य है। इसमें चेतना अभिव्यक्त होती है। आत्मा ज्ञान का कर्ता है। आत्मा में वस्तुओं की चेतना उनके स्मरण, प्रत्यक्ष या ऐसे ही किसी अन्य कारण से उत्पन्न होती है। इस प्रकार चैतन्य सदा अपने से भिन्न किसी और सत्ता की अपेक्षा रखता है। आत्मा से पृथक् चैतन्य को नहीं सिद्ध किया जा सकता है। जबकि जीवात्मा स्वयं प्रकाश है। मुक्ति की अवस्था में भी आत्मा चैतन्य से पूर्णतया रहित नहीं होता है।¹ मुक्त पुरुष की चेतना का विषय ईश्वर होता है। यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि चैतन्य एवं आत्मा के बीच केवल तार्किक ढग से ही भेद किया जा सकता है। तात्त्विक दृष्टि से उनमें पार्थक्य नहीं सिद्ध किया जा सकता है।

¹ मुक्तस्य च सर्वज्ञत्वमाविष्कृतं हि श्रुत्या। — श्री भाष्य — ४/४/१६

चूँकि रामानुज जीवों की अनेकता के समर्थक हैं, इसलिये उनका मानना है कि मुक्तावस्था में भी जीवों में भिन्नता बनी रहती है। वे मुक्त जीवों में गुणात्मक भेद को न मानकर सख्यात्मक भेद स्वीकार करते हैं। रामानुज ने जीवों की सख्या अनन्त मानी है। चूँकि विभिन्न 'अहम्' या 'मैं' परस्पर भिन्न हैं, इसलिये जीव भी अनन्त हैं। इनकी कोई निश्चित सख्या नहीं है।

रामानुज ने जीवों की तीन कोटियाँ स्वीकार की हैं— बद्ध, मुक्त एवं नित्य।

नित्य— नित्य जीव सदैव बैकुण्ठ में भगवान् के साथ निवास करते हैं। वे कर्म एवं प्रकृति से मुक्त रहते हैं और सर्वदा ब्रह्मानन्द का उपभोग करते हैं। ये ससार में कभी नहीं जन्म लेते हैं।^१ इनका ज्ञान कभी क्षीण नहीं होता है। इन्हें भगवान् का 'परिकर' कहा जाता है, विष्णुसेन, गरुड आदि इसी प्रकार के नित्य जीव हैं।

मुक्त— जो जीव पहले बन्धन में थे और जिन्होंने अपने प्रयत्न तथा ईश्वर की कृपा से मोक्ष प्राप्त कर लिया है वे मुक्त जीव कहलाते हैं। ये जीव उपासना एवं भक्ति के द्वारा ईश्वर का सान्निध्य प्राप्त कर लेते हैं। मुक्त जीव भगवान् के साथ तदाकार हो जाते हैं।^२

बद्धजीव— अभी भी बन्धन में पड़े हैं और निरन्तर जन्म-मरण के चक्र में घूम रहे हैं। इन जीवों का सासारिक जीवन अभी समाप्त नहीं हुआ है। बद्ध जीवों के भी चार भेद हैं—

१— स्वर्गीय या अतिमानव २— मानव ३— पशु ४— स्थावर।

चूँकि रामानुज आत्मा की अनेकता के सन्दर्भ में केवल सख्यात्मक भेद स्वीकार करते हैं, गुणात्मक नहीं, अतः उनका मानना है कि बद्ध आत्मा के चारों भेद केवल बन्धन की ही अवस्था में रहते हैं, मोक्ष की अवस्था में नहीं। मोक्ष की अवस्था में जीवात्माये गुणात्मक भेद से रहित होकर समान रूप से ब्रह्मानन्द का उपभोग करते हैं।

^१ न च परमपुरुषसत्यसकल्पोऽत्यर्थाप्रिय ज्ञानिन लब्ध्वा कदाचिदावर्तयिष्यति। — श्री भाष्य ४/४/२२

^२ अतो मुक्तस्य सत्यसकल्प परमपुरुषसाम्यं च जगद्व्यापारवर्जनम्। — श्री भाष्य ४/४/२०

रामानुज का मानना है कि मोक्ष की अवस्था में जीवन्म का ब्रह्म में लोप सम्भव नहीं है, क्योंकि ब्रह्म एवं जीव परस्पर भिन्न सत्ताये हैं। मुक्त जीव परमात्मा के साथ साधर्म्य प्राप्त करता है न कि परमात्मा हो जाता है। जीव मुक्त होकर परमात्मा की भाँति ही आनन्द का उपभोग करता है।

जड तत्त्व को अचित् कहा गया है। यह तीन प्रकार का होता है— शुद्ध सत्त्व, मिश्र सत्त्व एवं सत्त्व शून्य। मिश्र सत्त्व या प्रकृति को भगवान् अपनी देह से प्रकट करते हैं यह भगवान् की लीला है। इसी कारण सृष्टि को भगवान् की लीला कहा गया। प्रकृति का निर्माण सत्त्व रजस् एवं तमस् से हुआ है। रामानुज प्रकृति को अचेतन मानते हैं। उनके अनुसार सृष्टि ब्रह्म का परिणाम है।

ईश्वर चित् तथा अचित् में अपृथक् सिद्ध सम्बन्ध है। ईश्वर चित् एवं अचित् से पृथक् नहीं हो सकता है और न ही चित् तथा अचित् ईश्वर से पृथक् हो सकते हैं। किन्तु चित् एवं अचित् का सम्बन्ध इस प्रकार का नहीं है। जीव देह से पृथक् रह सकता है। चित् का अचित् से सम्बन्ध ईश्वरेच्छा तथा कर्म के कारण है।

बन्धन- रामानुज ने जीव के बधन का कारण उसके शरीर धारण करने को माना है और उसका शरीर धारण स्वयं के कर्मों का परिणाम है। अतः रामानुज के अनुसार बन्धन का मूल कारण कर्म है। तब यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि स्वभाव से मुक्त आत्मा कर्मों में कैसे फँस जाता है। रामानुज के अनुसार इस प्रश्न का उत्तर दिया जाना सम्भव नहीं है। कर्मों का आत्मा के साथ सम्बन्ध अनादिकाल से है। मानवीय बुद्धि में इतनी सामर्थ्य नहीं है कि वह जान सके कि सर्वप्रथम कब एवं कैसे आत्मा कर्मों से दूषित हुआ ? रामानुज बन्धन को सत्य मानते हैं। उनका मानना है कि यदि बन्धन सत्य न होता तो कोई उसे दूर कर मोक्ष प्राप्त करने का प्रयत्न ही न करता। व्यवहार में भी यह नहीं देखने को मिलता है कि कोई चीज मिथ्या हो और व्यक्ति उसे दूर करने का प्रयत्न करे। अतः बन्धन सत्य है।

आत्मा का अधःपतन कर्म एव अविद्या के कारण होता है और इन्हीं कारणों से उसे शरीर धारण करना पड़ता है। जीवों का प्रकृति से सम्पर्क होने के कारण उनकी अवनति होती है। कर्म के कारण जीव का देह, प्राण, इन्द्रिय, अन्तःकरण आदि से सम्बन्ध होता है, जो उसके बन्धन का कारण है। यदि प्रकृति के विकारभूत शरीर, मन, इन्द्रिय, अन्तःकरण आदि का चित् के साथ एकाकार न किया जाये दूसरे शब्दों में शरीर को आत्मा न समझा जाये तो ससार से होने वाले अनेकों कष्ट स्वतः ही नष्ट हो जायेंगे। चूँकि देहात्मक-भ्रम बन्धन का कारण है, इसलिये यदि जगत के वास्तविक स्वरूप को भली-भाँति समझ एव जान लिया जाये तो बन्धन की समाप्ति हो जाती है। जब जीव का शरीर के साथ तादात्म्य स्थापित होता है तब उसमें प्रकृति जन्य अहंकार की उत्पत्ति होती है जो उसके ज्ञान-स्वरूप को सकुचित कर देती है और जीव बन्धन में पड़ जाता है। अहंकार शून्य जीवात्मा शुद्ध चेतन सत्ता है जो ससार में लिप्त नहीं होता है।

अविद्या के कारण जीव में चार प्रकार की भ्रान्ति उत्पन्न होती है— भ्रम, प्रसाद, क्लृप्तापाटवत्व और विप्रलिप्सा। यह भ्रान्ति केवल जीव में ही विद्यमान रहती है और ब्रह्म में इसका अध्यास नहीं होता है। जीव में भ्रम का यह अध्यास तीन प्रकार से है— स्वरूपाध्यास, ससर्गाध्यास एव अन्योन्याध्यास। किसी पदार्थ में अन्य पदार्थ के ज्ञान को अध्यास कहते हैं। ये तीनों अध्यास जीव को भ्रष्ट करने वाले हैं। यह भ्रान्ति का स्वरूप है। स्वरूपाध्यास में जीवों में ब्रह्म की भावना होती है जबकि ससर्गाध्यास से जीव कभी ज्ञानी तो कभी अज्ञानी सा होकर रहता है। अनात्मा में आत्मा का अध्यास तथा आत्मा में अनात्मा का जो अध्यास होता है उसे अन्योन्याध्यास कहते हैं। यह अध्यास निकृष्टतम है। जीव चेतन, अणुरूप, ज्ञानरूप और तमोरूप है तथा अविद्या जड-रूप, दुःखरूप, परिणामी, आवरणात्मक तथा तमोरूप है। अविद्या अपने गुणों से जीव को ढक देती है। जिस प्रकार सूर्य को मेघ आच्छादित कर देते हैं ठीक उसी प्रकार अविद्या भी जीव को अपने गुणों से आच्छादित कर देती है। अविद्या के कारण ही जीव अपने स्वाभाविक गुणों को विस्मृत करके मायिक गुणों को ग्रहण करके स्वयं को दुःखी-सुखी, कर्ता एव भोक्ता

आदि समझने लगता है। इस प्रकार जड का धर्म चतन म ओर चतन का धर्म जड म परिवर्तित हो जाता है, जिससे प्रपच की रचना होती है।^१

मोक्ष—रामानुज कर्म एव अविद्या को बन्धन का कारण मानते है। अत मोक्ष के लिय जीव को कर्म-मल को सर्वथा नष्ट करना आवश्यक है। कर्म तीन प्रकार के होते है—सचित कर्म, प्रारब्ध कर्म एव क्रियमाण कर्म। पूर्वकाल के वे कर्म जो जमा है सचित कर्म कहलाते हैं। पूर्वकाल के वे कर्म जिनका फलभोग हो रहा है प्रारब्ध कर्म कहलाते है तथा जो नये कर्म इस जन्म मे जमा हो रहे हैं वे क्रियमाण या सन्चीयमान कर्म कहलाते है।

रामानुज का मानना है कि मोक्ष का साधन भक्ति है। इसके अगरूप मे कर्म, ज्ञान एव ध्यान योग हैं। कर्म योग से सत्त्वशुद्धि होती है। सत्त्वशुद्धि से ज्ञानोदय होता है और तदनन्तर भक्ति का उदय होता है। जीव द्वारा अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त करते ही, उसके सभी सचित कर्मों का नाश हो जाता है और सन्चीयमान कर्म उसको बँध नहीं पाते क्योंकि जीव को यह ज्ञान हो गया है कि वस्तुतः वह कर्ता नहीं है बल्कि ईश्वर का केवल एक निमित्त मात्र है और उसके शरीर के माध्यम से वास्तव मे ईश्वर द्वारा कार्य किया जा रहा है। जल मे रहते हुये भी जैसे कमल भीगता नहीं है ठीक उसी प्रकार ज्ञानी पुरुष कर्मों को करते हुये भी उनमे लिप्त नहीं होता है। ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त हो जाने पर भी प्रारब्ध कर्मों का नाश नहीं होता है। उन्हे केवल भोगकर समाप्त किया जा सकता है। प्रारब्ध कर्मों का नाश एक जन्म मे भी हो सकता है और एक से अधिक जन्मो मे भी। रामानुज का मानना है कि ब्रह्म ज्ञानी जब तक शरीर को धारण किये रहता है तब तक उसे नित्य एव बाध्यकारी कर्मों को करते रहना चाहिये। उन्हे न करने पर वे प्रत्यवाय (आवश्यक कर्मों को न करने के परिणामस्वरूप लगने वाला पाप) को उत्पन्न करेगे। ऐसी स्थिति मे प्रत्ययवाय को भोग द्वारा समाप्त करने के लिए एक और जन्म की आवश्यकता होगी। उस जन्म के प्रत्यवाय को समाप्त करने के लिए पुन एक जन्म की आवश्यकता पड़ेगी और यह सिलसिला अनन्त जन्मो तक जारी रहने के कारण मोक्ष की प्राप्ति असम्भव हो जायेगी।

^१ भारतीय दर्शन — वाचस्पति गैरोला पृ० ४०२, ४०३ से उद्धृत

रामानुज मोक्ष के साधन के रूप में कर्म, ज्ञान एवं भक्ति तीनों का मूल्य स्वीकार करते हैं। इनके अतिरिक्त मोक्ष के साधन के रूप में प्रपत्ति अर्थात् ईश्वर को पूर्ण आत्म-समर्पण को भी स्वीकार करते हैं। रामानुज के अनुसार कर्मयाग (स्वयं की शुद्धि), ज्ञान योग (स्वयं को जानना अथवा आत्म साक्षात्कार) एवं भक्तियोग (सर्वत्र ईश्वर को ही देखना) साधक के क्रमिक आध्यात्मिक विकास के भिन्न-भिन्न सोपान हैं।

प्रत्येक मोक्ष की इच्छा रखने वाले साधक को वेद में वर्णित नित्य एवं नैमित्तिक कर्मों का पालन करना चाहिये। उसे निष्काम भाव से ही स्वधर्मों का पालन करना चाहिये। सकाम भाव से किये गये कर्म ही आत्मा के बन्धन का कारण होते हैं जबकि निष्काम भाव से किये गये कर्म आत्मा को बन्धन में नहीं डालते हैं। साधक निष्कामभाव से कोई कर्म तभी कर सकता है जब वह स्वयं को ईश्वर का निमित्त समझकर अपने समस्त कर्मों का फल उन्हें समर्पित कर दे। जहाँ तक इन कर्मों की विधि का सम्बन्ध है, रामानुज मीमांसा-दर्शन के अध्ययन का आदेश देते हैं। मुमुक्षु को मीमांसा दर्शन का अध्ययन कर लेने के उपरान्त वेदान्त का भी अध्ययन करना चाहिये। रामानुज के अनुसार केवल कर्म मोक्ष प्राप्ति के लिये पर्याप्त नहीं है, फिर भी यदि उन्हें निष्कामभाव से किया जाये तो वे चित्त की शुद्धि करके ज्ञान के उदय के लिये आधार का कार्य करते हैं। वास्तविक ज्ञान का उदय केवल शुद्ध चित्त में ही सम्भव होता है। साधक जब सुख-दुःख, जय-पराजय आदि को समान रूप से ग्रहण करता है तब वह कर्मयोगी बन जाता है। कर्मयोगी अपने को ईश्वर का एक विनम्र सेवक समझता है। रामानुज इसे 'कैकर्य की अवस्था' कहते हैं।

अगला क्रमिक सोपान है ज्ञानयोग। कर्मयोग ही ज्ञानयोग की ओर ले जाता है। ज्ञानयोग अपने सच्चे स्वरूप को जानने या आत्मसाक्षात्कार का मार्ग है। ज्ञानयोग ज्ञानेन्द्रियों और मन को बाह्य पदार्थों से बलपूर्वक खींचकर आत्मा पर केन्द्रित करने का मार्ग है। तत्त्व ज्ञान द्वारा जीवात्मा को अपने शुद्ध स्वरूप का बोध हो जाता है। वह अपने को ईश्वर का अंश तथा ईश्वर को अपना अन्तर्यामी नियामक आत्मा मानकर अपने

कर्मों को ईश्वर की आराधना के रूप में सम्पादित करता है। ज्ञानमार्ग साधक को तत्त्वत्रय एवं उनके आपसी सम्बन्ध का वास्तविक ज्ञान कराता है। यह ज्ञान उसके अहंकार को समाप्त कर देता है और उसका स्थान 'हरि इच्छा' ले लेती है। उसके सभी कार्य कैर्कर्य में रूपांतरित हो जाते हैं और वह क्रमशः यह अनुभव करने लगता है कि वह अपने कर्मों के द्वारा ईश्वर की पूजा कर रहा है। अपने कर्मों को करने में उसे ईश्वर भक्ति के समान आनन्द आता है।

रामानुज पूर्वमीमांसा एवं उत्तरमीमांसा को अलग-अलग शास्त्रों के रूप में स्वीकार नहीं करते। उनका मानना है कि वेदों के कर्मकाण्ड एवं ज्ञानकाण्ड में एक शास्त्रिक एकता है। ये दोनों किसी एक ग्रन्थ के दो अध्यायों के समान हैं। रामानुज के अनुसार सम्पूर्ण मीमांसा शास्त्र मीमांसा सूत्र के प्रथम सूत्र 'अथातो धर्म जिज्ञासा' से प्रारम्भ होता है और उसकी समाप्ति ब्रह्मसूत्र के अन्तिम सूत्र "अनावृत्ति शब्दादनावृत्ति शब्दात्" से होती है। रामानुज का मानना है कि साधक में ब्रह्म के स्वरूप में जिज्ञासा निश्चित रूप से केवल तभी आती है जब वह अपने आपको कर्मों में पूर्ण बना लेता है तथा यह ज्ञान प्राप्त कर लेता है कि कर्मों के फल अनित्य एवं सीमित होते हैं, जबकि ब्रह्म ज्ञान का फल नित्य है। अतः साधक को कर्मकाण्ड द्वारा निर्धारित नित्य एवं बाध्यकारी कर्मों का परित्याग नहीं करना चाहिये बल्कि शरीर के पतन पर्यन्त इन कर्मों को करते रहना चाहिये।

रामानुज के अनुसार ज्ञान योग की अवस्था खतरे से मुक्त नहीं है क्योंकि यह एक शान्त अवस्था है। मुमुक्षु के आत्मपरक बनने की संभावना बनी रहती है और हो सकता है कि उसका 'एकान्त के गड्ढे में पतन हो जाय।' ज्ञान योग नहीं बल्कि भक्ति योग साधना के मार्ग की सर्वोच्च अवस्था है, जो ज्ञान-योग के बाद आती है। रामानुजाचार्य के अनुसार-ब्रह्मलोक की प्राप्ति का साधन ईश्वर की उपासना है। जब अपनी उपासना से ईश्वर प्रसन्न हो जाता है तब वह दया करके प्राणियों को अपना लोक प्रदान करता है। यहाँ पर जीव बन्धनों से रहित होकर परमात्मा के भोगों का उपभोग करता है। उपासना के दो प्रकार हैं-प्रपत्ति एवं भक्ति। प्रपत्ति है पूर्णतया

आत्मसमर्पण। स्वयं को पूर्णरूपेण ईश्वर को समर्पित कर देना ही प्रपत्ति मार्ग है। इसे 'शरणागति' मार्ग भी कहते हैं। सामान्य मनुष्यों के लिए यही मार्ग श्रेयस्कर है। यह मार्ग वर्ण, जाति, लिंग आदि की अपेक्षा न रखता हुआ सभी के लिए उन्मुक्त है। इस मार्ग पर चलने के लिये इस बात की आवश्यकता है कि ईश्वर की अगाध करुणा शक्ति में चरम-विश्वास करके अपने आपको ईश्वर के भरोसे छोड़ देना कि ईश्वर हमारे सभी पापों को क्षमाकर हमें मोक्ष प्रदान कर देगा।

प्रपत्ति के छ अंग बताये गये हैं— आनुकूल्य सकल्प (ईश्वरेच्छा का पालन), प्रतिकूल्य वर्जन (ईश्वर को जो अप्रिय हो उसका त्याग), महाविश्वास (ईश्वर में अटूट विश्वास), कार्पण्य (ज्ञान, कर्म एवं भक्ति करने की असमर्थता का भावोदय), गोप्तृत्ववरण (भगवान् को पाना) एवं आत्मनिक्षेप (भगवान् के प्रति समर्पण)।^१ इन छ अंगों से स्पष्ट है कि भक्ति का बीज वास्तव में भगवान् की अहैतुकी कृपा है। इस कृपा के बिना भक्ति असंभव है। वस्तुतः प्रपत्ति ही भक्ति की पराकाष्ठा है। कहीं-कहीं पर भक्ति योग के लिए 'साधन सप्तक' को आवश्यक बताया गया है। वस्तुतः साधन सप्तक कर्म योग से पोषित ज्ञान योग है जिससे ईश्वर भक्ति उत्पन्न होती है। साधन सप्तक हैं—

- १ विवेक— सात्विक भोजन से कायशुद्धि।
- २ विमोक्त— काम, क्रोधादि से मुक्त होना।
- ३ अभ्यास— अन्तर्यामी ईश्वर का सतत अनुशीलन।
- ४ क्रिया— कर्तव्यपालन।
- ५ कल्याण— सत्य, अहिंसा और दानादिका पालन।
- ६ अनवसाद— दुःख निराशादि से रहित होना।
- ७ अनुद्धर्ष— अतिसन्तोष और असन्तोष के मध्य की वृत्ति रखना।

^१ आनुकूल्यस्य सकल्प प्रातिकूल्यस्य वर्जनम्।
रक्षिष्यतीति विश्वासो गोप्तृत्वे वरण तथा।
आत्मनिक्षेपकार्पण्ये षड्विधा शरणागति ॥

रामानुज ने भक्ति शब्द का प्रयोग दो प्रकार की भक्ति के लिये किया गया है। जिन्हें हम सुविधा के लिये निम्न एवं उच्च भक्ति कह सकते हैं। निम्न भक्ति उपसना अथवा ध्यान है, जबकि उच्चभक्ति ईश्वर के अपरोक्ष स्वरूप का ज्ञान है। ईश्वर का निरन्तर प्रेमपूर्वक ध्यान करना निम्न भक्ति है। इसमें स्नेहपूर्वक बारम्बार ईश्वर का स्मरण किया जाता है। उच्च भक्ति एक विशेष प्रकार का ज्ञान है जिसमें साधक ऐसी सभी वस्तुओं का भूल जाना चाहता है जो प्रियतम ईश्वर के लिये न हों। साधक को ईश्वर और अपने सच्चे सम्बन्ध का ज्ञान अर्थात् ईश्वर के विशाल शरीर में स्वयं की स्थिति का ज्ञान प्राप्त हो जाता है और सच्चा भक्त उच्च कोटि का ज्ञानी भी होता है। यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि रामानुज भक्ति के मूल अर्थ जो कि विशुद्ध रूप से एक भाव है, पर स्थिर नहीं रहते। वे भक्ति में ध्यान एवं ज्ञान को भी समाविष्ट कर लेते हैं। रामानुज के अनुसार यद्यपि समस्त जीवमात्र ही ईश्वर को समान रूप से प्रिय हैं, तथापि सर्वतोभावेन ईश्वर में शरणागत जीव केवल उसी पर आश्रित होने के कारण उसे अत्याधिक प्रिय होते हैं। अतः भक्ति की सिद्धि भी शरणागति के माध्यम से ही हो पाती है।

रामानुज का मानना है कि मोक्ष केवल अपने प्रयत्नों से ही नहीं प्राप्त हो सकता है बल्कि मोक्ष-प्राप्ति के लिये ईश्वर की कृपा भी सहायक होती है। अन्य वेदान्तियों की भाँति रामानुज भी जीव के मोक्ष में गुरु का महत्त्व स्वीकार करते हैं। गुरु के द्वारा ही जीव ब्रह्म की ओर ले जाया जाता है। गुरु ही साधक को 'तत्त्वमसि' का उपदेश देते हैं। रामानुज के अनुसार मोक्ष की प्राप्ति मृत्यु के उपरान्त ही संभव है। उनका मानना है कि जब तक शरीर विद्यमान है जीव मुक्त नहीं हो सकता है। इस प्रकार रामानुज विदेह मुक्ति को स्वीकार करते हैं।

शरीर का पतन होने के साथ ही ब्रह्म ज्ञानी की वाक् शक्ति मन में लय हो जाती है, फिर क्रमशः सभी ज्ञानेन्द्रियों की शक्तियों का लय मन में हो जाता है। इस अवस्था तक ब्रह्म ज्ञानी और अज्ञानी का शरीर से अपसरण एक समान है। इसके बाद ब्रह्मवेत्ता का आत्मा सुषुम्ना नाडी से होता हुआ शरीर का परित्याग करता है और देवयान मार्ग

को अपनाता है, इसके विपरीत अज्ञानी का आत्मा किसी अन्य नन्दी के द्वारा शरीर का परित्याग करता है और पुर्नजन्म को प्राप्त होता है। इसके पश्चात् ब्रह्मज्ञानी की ब्रह्मलोक की आध्यात्मिक यात्रा का आरम्भ होता है। देवयान के विभिन्न सोपान जिनसे मुक्त आत्मा यात्रा करता है, इस प्रकार है— वह सर्वप्रथम अर्चि (ज्योति, अग्नि अथवा सूर्य किरण) को प्राप्त होता है। अर्चि से दिन को, दिन से शुक्ल पक्ष को, शुक्ल पक्ष से उत्तरायण के छ महीनों को, छ महीने से सवत्सर को प्राप्त होता है। इसके पश्चात् देवलोक प्रारम्भ होता है। मुक्त पुरुष की आत्मा वायु लोक को, वायुलोक से सूर्य लोक को, सूर्यलोक से चन्द्रमा को, चन्द्रमालोक से द्युलोक को, द्युलोक से वरुण लोक को, वरुण लोक से इन्द्रलोक को, इन्द्रलोक से प्रजापति लोक को और अन्त में ब्रह्म लोक को प्राप्त होता है।

एक बार ब्रह्म लोक पहुँच जाने पर मुक्त आत्मा को वहाँ से लौटना नहीं पड़ता है। ब्रह्मलोक में आत्मा चार प्रकार के भोगों को भोगता है। सालोक्य (भगवद्धाम में रहना) सामीप्य (ईश्वर के समीप रहना) सारूप्य (भगवान् के समान रूप का भोग) सायुज्य (इस अवस्था में आत्मा ब्रह्म के शरीर में प्रवेश कर जाता है और उससे ऐक्य स्थापित करता है।) परन्तु मुक्ति की इस सर्वोच्च अवस्था में भी मुक्त आत्मा अपनी वैयक्तिकता का कायम रखता है। मुक्ति की अवस्था में जीव स्वयं नहीं समाप्त हो जाता बल्कि उसका पृथक्त्व भाव ही समाप्त हो जाता है। रामानुज का मानना है कि यदि भक्त की वैयक्तिकता समाप्त हो गयी तो भक्ति कौन करेगा ? इसी कारण वैष्णव वेदान्तियों का मानना है कि मोक्ष का विरोध वैयक्तिकता से न होकर अहकार से है। मोक्ष द्वारा आत्मा नहीं विनष्ट होता बल्कि ससीमता नष्ट होती है। मोक्ष प्राप्त करके वह ब्रह्म की ओर लौटता है। इस अवस्था में जीव अपने वास्तविक स्वरूप के ज्ञान के साथ अपने और ब्रह्म के इस वास्तविक सम्बन्ध का भी ज्ञान प्राप्त कर लेता है कि दोनों के बीच विशिष्ट प्रकार का अद्वैत सम्बन्ध है।

अन्य वैष्णव वेदान्त- माध्व, निम्बार्क एवं वल्लभ

(१) माध्व-दर्शन, द्वैतवेदान्त

माध्व-दर्शन द्वैतवादी है। अद्वैतवाद की प्रतिक्रिया स्वरूप मध्वाचार्य ने द्वैतवाद की स्थापना की। मध्वाचार्य को 'आनन्दतीर्थ' एवं 'पूर्णबोध' या 'पूर्णप्रज्ञ' भी कहा जाता है। इन्होंने अपने द्वैतमत का प्रचार भारत के प्रमुख तीर्थस्थलों में घूम-घूम कर किया। इनके लगभग ३७ ग्रन्थ हैं। इन्होंने ब्रह्मसूत्र भाष्य, गीताभाष्य, अनुव्याख्यान, भागवत तात्पर्य निर्णय, तत्त्वद्योत तथा छान्दोग्य, कठ व केन आदि उपनिषदों पर भाष्य की रचना की।

आचार्य शंकर के अद्वैतवाद के विपरीत मध्वाचार्य का मानना है कि जीव एवं जगत् भी सत्य है। माध्व के अनुसार ईश्वर या विष्णु ही परमतत्त्व हैं। जीव एवं ईश्वर में भेद को मानकर मध्वाचार्य द्वैतवाद का प्रतिपादन करते हैं। जीवात्मा एवं ईश्वर की सेवक है एवं श्रेष्ठता में उनमें गुणात्मक भेद है। मध्वाचार्य के अनुसार कुल तीन नित्य द्रव्यो ईश्वर, आत्मा और प्रकृति या जगत् का अस्तित्व है। तीनों द्रव्यों में से केवल ईश्वर ही स्वतन्त्र सत्य है तथा जगत् एवं आत्मा अपनी सत्ता के लिये ईश्वर पर निर्भर हैं। अतः आत्मा व जगत् परतन्त्र सत्य हैं।

जीवात्मा ईश्वर एवं जड़ पदार्थों से भिन्न, अणुरूप, अनेक, नित्य, कर्ता एवं भोक्ता तथा जन्म-मरण वाला होता है, जबकि परमात्मा अनंत गुणों से पूर्ण, सर्वशक्तिमान एवं स्वतन्त्र है। जीवात्मा अवयव रहित तत्त्व है जो शरीर के संयोग एवं वियोग से जन्म तथा मृत्यु को प्राप्त होता है। जीव स्वरूपतः ज्ञान सम्पन्न होता है, परन्तु धर्म एवं अधर्म के कारण इसका ज्ञान सम्पन्नत्व छिप जाता है। ईश्वर के अधीन होने पर भी धर्म एवं अधर्म के संचय में जीव स्वतन्त्र होता है इस सम्बन्ध में मध्व वेदान्त के अनुयायियों में मतभेद है। कुछ मध्व अनुयायियों का मानना है कि यदि कर्तृत्व-भोक्तृत्व, ज्ञातृत्व आदि को जीवात्मा का धर्म मान लिया जाये तो वह अवश्य ही अज्ञान का आश्रय हो जायेगा।

इसी कारण माध्व वेदान्तियों का मानना है कि जीव का कर्म एवं उसकी स्वतन्त्रता परमात्मा या ईश्वर के अधीन है। पूर्ण स्वतन्त्र सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान ईश्वर ही जीवों के अन्तर्गामी के रूप में उनसे सब कुछ करवाता है। अतः अविद्या आदि से मुक्ति के लिये ईश्वर की कृपा का होना आवश्यक है। सुख एवं दुःख का अनुभव करने वाला जीवात्मा ईश्वर की कृपा का होना आवश्यक है। सुख एवं दुःख का अनुभव करने वाला जीवात्मा ईश्वर से भिन्न होता है, परन्तु होता उसका अंश ही है। जीव स्वरूपतः चैतन्य गुण से युक्त है एवं भूतो से सम्पर्क होने पर प्रकट हो जाता है। वह ज्ञाता, ज्ञान एवं आनन्दस्वरूप भी है। जीव के सभी स्वरूपगत गुण अविद्या के द्वारा आच्छन्न रहते हैं। यद्यपि जीव के ये गुण ईश्वर के समान हैं, परन्तु दोनों भिन्न तत्त्व हैं। मध्वाचार्य के अनुसार—उपाधि की उत्पत्ति एवं सम्पर्क के कारण जीव एक विशिष्ट रूप में अविर्भूत होकर सूक्ष्म एवं स्थूल शरीर को धारण करता है। जीव की दो उपाधियाँ हैं। स्वरूपोपाधि^१ एवं बाह्योपाधि।^२ स्वरूपोपाधि जीव से भिन्न नहीं है, किन्तु बाह्य उपाधियाँ मनस् एवं सूक्ष्म और स्थूल शरीर हैं। स्वरूपोपाधि के कारण ही जीव का ईश्वर से भेद सम्भव हो पाता है। यह जीव की अपनी निजी विशेषता है। जीव ईश्वर का अंश भी है, जिसे मध्व प्रतिबिम्बवाद पर आधारित मानते हैं। प्रतिबिम्ब दो प्रकार का है—सोपाधिक और अनुपाधिक। जीव ब्रह्म का अनुपाधिक प्रतिबिम्ब है, जो प्रत्येक अवस्था में जीव एवं ईश्वर के भेद को सुनिश्चित रखता है। मध्व के अनुसार जीव एवं ईश्वर में भेद सुनिश्चित है। जीव को अविद्या का आश्रय माना गया है। यह अविद्या ज्ञान का निषेध परन्तु भाव रूप है। अविद्या के चार प्रकार हैं—जीवाच्छादिका, परमाच्छादिका, शैवला एवं माया। जीवाच्छादिका अविद्या जीव के चैतन्य एवं आनन्द स्वरूप का आवरण करती है।

^१ तत्सम्बन्धित्वमेव तदशत्वमिति वक्ष्याम। — मध्वाचार्य तत्त्व प्रकाशिका पृष्ठ—१२१

^२ जीवोपाधिर्द्विविधा स्वरूप बाह्य एव च। बाह्योपाधिर्लयाति मुक्तावन्यस्य तु स्थितिः। तथोपाधेश्च नित्यत्वान्नैव जीवो विनश्यति। — वही पृष्ठ—११९

परमाच्छादिका अविद्या जीव को परमात्मा का स्वरूप जानने से रोकती है। शैवला जगन् के बन्धन में जीव को बाँधती है एवं माया मायिक कार्यों की सृष्टि करती है।

मध्वाचार्य ने जीव के तीन प्रकार— मुक्ति योग्य, नित्यससारी, और तमोयोग्य माना है। मुक्ति योग्य जीव के पाँच प्रकार देव, ऋषि, पितृ, चक्रवर्ती, मनुष्योत्तम होते हैं। ये मुक्ति प्राप्त करने के योग्य हैं। चतुर्गुणोपासक तथा एकगुणोपासक के भेद से तमोयोग्य जीव दो प्रकार के हैं। उपासना के द्वारा कोई-कोई इसी शरीर में रहते ही मुक्ति पाते हैं। पुन इनके चार प्रकार दैत्य, राक्षस, पिशाच तथा अधम हैं। ऐसे जीव अनन्तकाल तक अन्धकार में पड़े रहेंगे। नित्य ससारी जीव सदैव सुख एवं दुःख भोगते हुये अनन्तकाल तक जीवन चक्र में फँसे रहेंगे। ये जीव राजसिक प्रकृति के हैं। इस कोटि के जीव मध्यम मनुष्य कहे जाते हैं।

मध्व के अनुसार पाँच प्रकार के भेद पाये जाते हैं—

- १ ईश्वर एवं जीवात्माओं के बीच भेद।
- २ ईश्वर एवं जड पदार्थों के बीच भेद।
- ३ जीवात्मा एवं जड पदार्थों के बीच भेद।
- ४ दो आत्माओं के बीच परस्पर आपसी भेद।
- ५ दो जड पदार्थों के बीच परस्पर आपसी भेद पाया जाता है।

मध्वाचार्य ने जीव को ही कर्ता एवं भोक्ता माना है। बन्धन की अवस्था में ही नहीं अपितु मोक्षावस्था में भी कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व विद्यमान रहता है। जीव का यह कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व ईश्वर की इच्छा पर निर्भर करता है। इस तथ्य को न जानना अविद्या है जिसके कारण मनुष्य बन्धन में पड़ता है। कर्म एवं प्रकृति आदि गौण रूप से ही बन्धन का कारण है। मध्वाचार्य का मानना है कि कर्म, अविद्या, प्रकृति आदि अचेतन एवं सादि होने के कारण बिना ईश्वरेच्छा के जीव को बन्धन में डालने में असमर्थ हैं। यह ईश्वरेच्छा ही मानव बन्धन का अन्तिम कारण है।

मध्वाचार्य के अनुसार शास्त्रों में स्पष्ट रूप से पाँच प्रकार के बन्धन की चर्चा की गयी है— अविद्याबन्ध, लिङ्गदेहबन्ध, परमाच्छादकबन्ध, कर्मबन्ध एवं कामबन्ध। मध्व का मत है कि जीवात्मा का बन्धन सत्य है न कि काल्पनिक या मिथ्या, इसलिये यह आवश्यक है कि ब्रह्म के स्वरूप की जिज्ञासा केवल किसी सत्य एवं भावात्मक पदार्थ के विनाश के लिये ही की जाए। व्यवहार में भी यह देखा जाता है कि किसी मिथ्या पदार्थ को नाश करने के लिये प्रयत्न नहीं किया जाता है। अतः यदि मनुष्य का बन्धन काल्पनिक होता तो शास्त्रों में उसे दूर करने या मोक्ष प्राप्ति का आदेश कदापि न दिया जाता।

मोक्ष प्राप्ति के मार्ग-

मध्वाचार्य के अनुसार श्रवण, मनन एवं ध्यान के साथ ही साथ तारतम्य परिज्ञान तथा पञ्चभेद का ज्ञान होना आवश्यक है। जगत् के सभी पदार्थ एक-दूसरे से बढ़कर हैं एवं ज्ञान सुखादि का अवसान भगवान् में ही होता है। यही तारतम्य ज्ञान है। पाँच प्रकार के भेद का वर्णन हम प्रस्तुत अध्याय में कर चुके हैं। इन पञ्चभेदों का परिज्ञान भी मुक्ति-साधक है। श्रवण, मन, निदिध्यासन के अतिरिक्त भक्ति ज्ञान का विशेष महत्त्व मध्वाचार्य ने स्वीकार किया है।¹ ब्रह्म की अनन्तता तथा उसकी अपेक्षा अपनी लघुता तथा ब्रह्म पर अपनी निर्भरता का ज्ञान—जीव के प्रयत्नों से मोक्ष के सन्दर्भ में इतना ही प्राप्तव्य है। परन्तु इतने से ही मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। अपरोक्ष ज्ञान के साथ ही साथ ईश्वर की कृपा भी आवश्यक है। मानव बन्धन के मूल में ईश्वर की इच्छा होने के कारण ईश्वर की कृपा से ही पाँचों प्रकार के बन्धन नष्ट हो जाते हैं और आत्मा शरीर का त्याग करके प्रकाश के मार्ग (देवयान) से ब्रह्म तक पहुँच जाती है।

मध्वाचार्य का मानना है कि ईश्वर के प्रति हृदय की आसक्ति ही भक्ति है, परन्तु यह आसक्ति ज्ञान रहित नहीं है। इसको स्पष्ट करते हुये उनका कहना है कि भक्ति ऐसी आसक्ति है जो पूर्ण ज्ञान एवं पक्के विश्वास के बाद ही उत्पन्न होती है, कि इस

¹ माहात्म्यज्ञानपूर्वक स्नेहो हि भक्ति — तत्त्वप्रकाशिका, अणु ३/२/१

ससार में ईश्वर ही सर्वोत्तम वस्तु है।¹ भक्ति ईश्वर के प्रति अचल एवं अडिग प्रेम है जो सासारिक प्रेम के सभी बन्धनों से ऊपर है तथा ईश्वर के महान वैभव एवं पूर्ण ज्ञान के दृढ़ विश्वास पर आधारित है। मध्व का मानना है कि प्रत्येक जीव में भक्ति के विकास की एक विशिष्ट सामर्थ्य होती है और अपनी इस विशिष्ट सामर्थ्य को पूर्ण विकसित कर लेने पर ही जीव मोक्ष को प्राप्त कर सकता है। हरि का स्मरण, कीर्तन, जप, अर्चन आदि अनेक साधन हैं, जो भक्ति द्वारा मोक्ष प्राप्ति के हेतु हैं।

मध्वाचार्य ने दो प्रकार की भक्ति को माना है— निम्न भक्ति एवं उच्च भक्ति। निम्न भक्ति मोक्ष प्राप्त करने का सुरक्षित एवं सरल साधन है तथा उच्च भक्ति स्वयं में मोक्ष है। जिस क्षण यह ज्ञान प्राप्त हो जाता है कि ईश्वर अनन्त है एवं उसकी तुलना में जीव सीमित है। उसी क्षण भक्त का हृदय द्रवित हो जाता है। यही भक्ति का प्रारम्भ है जिस साधक किसी भी कीमत पर नहीं छोड़ना चाहता है।

मध्वाचार्य का मानना है कि जीवन मुक्ति समभव नहीं है ईश्वर की कृपा में कुछ विलम्ब के कारण जीव को कुछ समय का तक शरीर धारण किये रहना पड़ता है। इस प्रकार के तत्त्वज्ञानी की यात्रा का अन्त निकट होने के कारण दिखलाई भी देने लगता है, किन्तु यह अवस्था मोक्षावस्था नहीं है। इस प्रकार की अवस्था को अद्वैत-वेदान्त में जीवन-मुक्ति की अवस्था कहा गया है, किन्तु मध्व का मानना है कि मोक्ष की प्राप्ति होने में अभी कुछ विलम्ब है। उनके अनुसार इस अवस्था में समस्त पापों के नष्ट हो जाने पर केवल प्रारब्धकर्मों के फलों का भोग नष्ट करना शेष रहता है। इस अवस्था के कर्म बन्धन का कारण नहीं बनते और तब तत्त्वज्ञानी के लिये कुछ भी बाध्यकारी नहीं रहता। इस प्रकार के तत्त्वज्ञानी के मोक्ष में केवल शरीर त्याग करने तक का विलम्ब शेष रहता है। प्रारब्ध कर्मों के फल का भोग करने के उपरान्त आत्मा शरीर से पृथक् होकर देवयान मार्ग से ब्रह्मलोक पहुँच जाती है।

¹ मध्व मुण्डकोपनिषद् भाष्य - ३/१/८

मोक्ष की चार उत्तरोत्तर सीढ़ियों है। सर्वप्रथम अपरेक्ष ज्ञान उत्पन्न होने पर पुण्य-पाप रूपी कर्मों का विनाश हो जाता है। फिर प्रारब्ध कर्मों का भोग द्वारा क्षय हो जाने पर ब्रह्मनाडी के द्वारा जीव का उत्क्रमण होता है। फिर अर्चिरादि-गमन-रूप तीसरी मुक्ति है तथा अन्त में ब्रह्म लोक में भोग भोगना चौथी मुक्ति है।

भोग भी सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य तथा सायुज्य चार प्रकार का होता है।

- १ सामीप्य में जीव भगवद् धाम में रहते हुये ईश्वर का दर्शन करता रहता है।
- २ सामीप्य में जीव को ईश्वर के सामीप्य का लाम होता है।
- ३ सारूप्य में जीव न केवल ईश्वर के समीप रहता है बल्कि ईश्वर का रूप भी हो जाता है।
- ४ सायुज्य में जीव भगवान् के देह में प्रवेश करके उन्हीं के शरीर द्वारा भोग करता है।

इसी का अवान्तर सार्ष्टि है जिसमें भगवान् के समान ऐश्वर्य का भोग होता है।

भगवान् के साथ एक हो जाने पर भी जीव का ईश्वर से अन्तर्भेद बना ही रहता है। जिस प्रकार एक जल दूसरे जल के साथ एकीभाव का प्राप्त करने में अन्तर्भेद रखता है उसी प्रकार जीव का ईश्वर से अन्तर्भेद बना रहता है।

(२) निम्बार्क-द्वैताद्वैत

द्वैताद्वैतवाद के संस्थापक निम्बार्क तैलंग ब्रह्मण थे। इन्हें निम्बादित्य, निम्बभास्कर नामों से भी जाना जाता है। निम्बार्काचार्य के अनुसार जीवात्मा, परमात्मा या ईश्वर तथा जड़ प्रकृति ये तीन तत्त्व हैं। जीव तथा प्रकृति ये दोनों परमात्मा के अधीन हैं एवं परमात्मा के बिना इन दोनों की स्थिति नहीं हो सकती है। परमात्मा ओत-प्रोत-भाव से जड़ एवं जीव में वर्तमान है। ये एक प्रकार से अभेदवादी भी हैं क्योंकि इनका मानना है कि परमात्मा से जीव व जगत् का इतना ही अन्तर है जितना कि समुद्र का उसकी तरंग से।^१

^१ वेदातपारिजात सौरभ - १/२/५/६, २/१/१३ से उद्धृत

इनके प्रमुख ग्रन्थ है—वेदान्त पारिजात सौरभ, दशश्लोकी, श्रीकृष्णस्तवराज, जिसमें २५ श्लोको में कृष्ण की स्तुति है। इनके अतिरिक्त वेदान्ततत्त्वबोध, मध्यमुखमर्दन वेदान्तसिद्धान्तप्रदीप अप्रकाशित ग्रन्थ भी इन्हीं की रचना माने जाते हैं।

निम्बार्क शंकर के निर्गुण ब्रह्म को स्वीकार नहीं करते उनके अनुसार ब्रह्म सगुण, सविशेष ईश्वर या परमात्मा है। उस परमात्मा की सत्ता समस्त जीव एवं जगत् में व्याप्त है। वह परमात्मा ही स्वयं को अनन्त जड़ पदार्थों एवं जीवों में व्यक्त करता है, किन्तु इन रूपों में स्वयं को व्यक्त करता हुआ भी वह अपने आप को इनमें खो नहीं देता। उसकी स्वतंत्रता, अखण्डता, और इन सबसे भिन्नता अक्षुण्ण ही बनी रहती है। ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार 'प्राण' ज्ञानेन्द्रियो और कर्मेन्द्रियो में अपने आप को व्यक्त करता हुआ भी अपनी स्वतन्त्र सत्ता बनाये रखता है। चूँकि ब्रह्म अलौकिक है, इसी कारण उसका स्वरूप ही ऐसा है कि वह एक साथ ही विश्व के जड़ चेतन पदार्थों के तादात्म्य भी है और भिन्न भी। केवल ब्रह्म के परम सत्य होने के कारण जीव एवं जगत् उसके अंश तथा स्वरूप के भागी हैं इसीलिए वे अपनी सत्ता एवं स्थिति ब्रह्म से ही प्राप्त करते हैं।

निम्बार्क जीव एवं जगत् के ब्रह्म से भेदान्वित अभेद को प्रतिपादित करते हैं। जीव व जगत् के साथ ब्रह्म का भेद होते हुये भी उनमें आधारगत अभेद सम्बन्ध है। निम्बार्क के अनुसार चित् एवं अचित् का ब्रह्म से भेद और अभेद समान रूप से सत्य एवं स्वाभाविक है। इसी कारण निम्बार्क के वेदान्त को भेदाभेदवाद या स्वाभाविक भेदवाद कहते हैं। जीव एवं ब्रह्म में भेद एवं अभेद दोनों को स्वीकार करने के कारण निम्बार्क भक्त एवं ज्ञानी अथवा धर्म और दर्शन दोनों की आवश्यकताओं को पूरा कर सकते हैं। ज्ञानी केवल तभी सतुष्ट होता है, जब वह ब्रह्म से तादात्म्य या ऐक्य स्थापित कर लेता है, किन्तु भक्त ईश्वर की भक्ति में इतना अधिक आनन्द प्राप्त करता है कि वह इसको (भक्ति) छोड़कर ईश्वर से ऐक्य नहीं प्राप्त करना चाहता।

निम्बार्क मत में चित्, अचित् तथा ईश्वर तीन पदार्थ माने गये हैं। चित् या जीवात्मा ज्ञान—स्वरूप है यह ज्ञानाश्रय भी है ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार सूर्य—प्रकाश

स्वरूप तथा प्रकाश का आश्रय है। जीव ईश्वर का अणु होने हुये भी उससे भिन्न है। उसकी पृथक् सत्ता नहीं है, किन्तु उसका अपना अस्तित्व है इसलिये निम्बार्क ईश्वर जीव में भेद तथा अभेद समान रूप से स्वीकार करते हैं। यह सर्वव्यापी न हाकर अणु है। जीव की व्यजना अह प्रतीति द्वारा होती है। इस विषय में न किसी प्रमाण की अपेक्षा है और न भ्रान्ति की संभावना है। अह की प्रतीति जीव के द्योतक रूप में सभी अवस्थाओं में होती है। सुषुप्ति में रहने के साथ ही साथ मुक्तावस्था में भी यह लुप्त नहीं होती। यदि इसका लोप हो जाये तो आत्म-विलयन के रूप में मोक्ष की कामना कौन करेगा और मोक्ष का परम पुरुषार्थ के रूप में जो शास्त्रों में वर्णन प्राप्त होता है, वह व्यर्थ सिद्ध हो जायेगा।

चूँकि अह की प्रतीति प्रति शरीर भिन्न-२ होती है, इसलिये जीवों की संख्या अनंत है। जीव कर्त्ता, भोक्ता एवं श्रोता है। यह प्रत्येक दशा में कर्त्ता ही रहता है। संसारी दशा में तो जीव का कर्तृत्व अनुभवगम्य है, किन्तु मुक्तावस्था में जीव में कर्तृत्व का होना श्रुति प्रतिपादित है। जिस प्रकार कमरे के एक कोने में रखा दीपक सम्पूर्ण कमरे को आलोकित करता है ठीक उसी प्रकार अणु होने पर भी जीव समस्त शरीर के सुख-दुःख का अनुभव करता है। अणु होने पर भी गुणों के कारण जीव 'विभु' भी है, किन्तु इसमें सर्वगतत्व नहीं है। ईश्वर सर्वशक्तिमान होने के कारण अशी है, जबकि जीव उसका अशरूप है। रामानुज के विशिष्टाद्वैत और निम्बार्क के भेदाभेद में यह अन्तर है कि रामानुज जीव एवं जगत् का ब्रह्म से विशिष्ट प्रकार का अद्वैत सम्बन्ध स्वीकार करते हैं, जिसमें भेद गौण एवं अभेद प्रमुख है, किन्तु निम्बार्क भेद एवं अभेद दोनों को बराबर स्वीकार करते हैं। निम्बार्क के अनुसार अह अपने साकल्य से भिन्न एवं अभिन्न दोनों है।

निम्बार्क के अनुसार जीव स्वतन्त्र नहीं है। वह अपने ज्ञान, कर्म, मोक्ष तथा बन्धन सभी के लिये ईश्वर पर निर्भर है। उस परमात्मा के अनुग्रह से सज्जन लोग जीवात्मा का ज्ञान प्राप्त करते हैं। जीव अपने कर्मों का स्वयं भोक्ता है।

* वेदान्त पारिजात सौरभ २/३/२३, २४

निम्बार्क के मत में ब्रह्म की कल्पना सगुण रूप से की गयी है। वे उपनिषद् का ब्रह्म को कृष्ण या नारायण कहते हैं, जो कि सभी दिव्य गुणों का आश्रय है। वे इस जगत् का उपादान एवं निमित्त कारण हैं। वे विश्व के कण-कण में व्याप्त, सर्वव्यापी, सर्वनियन्ता व अनन्त शक्तियों से सम्पन्न हैं। इस जगत् की उत्पत्ति के पीछे ईश्वर की कोई अतृप्त इच्छा नहीं है। सम्पूर्ण जगत् व्यापार उसकी लीला है। ईश्वर और जगत् का सम्बन्ध सर्प एवं उसकी कुण्डलावस्था का सम्बन्ध है। सर्प की कुण्डलावस्था न तो सर्प से पूरी तरह भिन्न है और न ही पूरी तरह अभिन्न है। जिस प्रकार कुण्डलावस्था सर्प से पृथक् अपनी सत्ता नहीं रख सकती ठीक उसी प्रकार जगत् की भी ईश्वर से पृथक् सत्ता नहीं हो सकती।

निम्बार्क मत में जीव के दो प्रकार हैं— बद्ध जीव एवं मुक्त जीव। बद्ध जीव दो प्रकार के हैं— मुमुक्षु एवं बुमुक्षु। मुमुक्षु जीव वे जीव हैं जिन्हें मोक्ष प्राप्ति की कामना है जबकि विषय आनन्द का इच्छुक जीव बुमुक्षु जीव कहलाता है। निम्बार्क का मानना है कि सुखों से विरक्ति एवं मोक्ष प्राप्ति की इच्छा भी ईश्वर की कृपा का ही परिणाम है। मुक्त जीव के भी दो प्रकार हैं— नित्यमुक्त एवं मुक्त। नित्य मुक्त जीव गरुड, विष्वक्सेन भगवान् के विविध आभूषण एवं वशी आदि हैं। इनमें से कुछ निर्जीव हैं, फिर भी भक्त उन्हें जीव भाव से देखता है तथा जो जीव सत्कर्म करते हुये पूर्व-जन्म के कर्मों का भोग सम्पन्न कर ससार के बंधन से मुक्त हो जाते हैं वे केवल मुक्त कहलाते हैं। ये पुनः लौटकर इस ससार में नहीं आते। इनमें से कुछ तो ईश्वर-सादृश्य को प्राप्त करते हैं और कुछ दूसरे जीव अपने आत्म-ज्ञान से स्वरूपानन्द की प्राप्ति करने वाले होते हैं।

मोक्ष-

निम्बार्क के अनुसार मोक्ष ब्रह्म के ज्ञान एवं ईश्वर की कृपा, दोनों का फल है। केवल अपने पुरुषार्थ से अर्थात् ज्ञान से जीव को मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती है। इसके लिये ईश्वर की कृपा जरूरी है। ईश्वर की कृपा प्राप्त करने का साधन है— ब्रह्म के स्वरूप का एकाग्र ध्यान या दूसरे शब्दों में ईश्वर की अनन्य भक्ति। भक्ति द्वारा जब

जीव को अपने और ब्रह्म के अश और अशी रूपी सम्बन्ध का ज्ञान हा जाना है तब उसके सचित, क्रियमाण एव प्रारब्ध तीनों प्रकार के कर्म नष्ट हो जाते है और उसका जन्म, मरण एव शरीर से सम्बन्ध सर्वदा के लिये विच्छिन्न हो जाना है। शरीर त्याग के पश्चात् वह देवायान मार्ग से ब्रह्मलोक पहुँचता है। जिस प्रकार रामानुज ने शरीर से बहिर्गमन एव देवायान के विभिन्न सोपानो से होते हुये ब्रह्मलोक पहुँचने का विवरण दिया है ठीक वही निम्बार्क को भी मान्य है। इसी प्रकार क्रममुक्ति के विभिन्न सोपानो सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य एव सार्ष्टि को निम्बार्क ने माना है। सायुज्य मुक्ति मे जीव अपनी वैयक्तता खोता नहीं है। जीवात्मा के पूर्ण विकास की अवस्था का नाम मोक्ष है। यही उसका आत्मस्वरूप का लाभ है। परन्तु यहाँ पर यह भ्रम नहीं होना चाहिये कि मोक्ष प्राप्त करने के उपरान्त जीव ब्रह्म के समान बन जाता है। ब्रह्म मे जगत् सम्बन्धी कार्य—व्यापार एव दिव्यकृपा प्रदान करने को अधिकार होता है जबकि जीव मे इन दोनों का अभाव रहता है। ब्रह्म एव जगत् के सम्बन्ध को भी मुक्त आत्मा भली—भाँति जान लेता है और इसी कारण जगत् का नानात्व उसे भ्रमित नहीं करता है।

निम्बार्क भी अन्य वैष्णव वेदान्तियों की भाँति केवल विदेह—मुक्ति को स्वीकार करते है वे जीवन मुक्ति को नहीं मानते हैं। जीव जब तक प्रारब्ध कर्मों का भोग समाप्त करके शरीर का परित्याग नहीं करता तब तक उसे मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती है।

मोक्ष प्राप्ति के मार्ग:-

निम्बार्क ने मोक्ष प्राप्ति के साधनों पर भी प्रकाश डाला है। वे ज्ञान कर्म समुच्चय मे विश्वास करते हैं।^१ उनके अनुसार निष्काम भाव से स्वधर्मों के पालन एव उनके फलों को ईश्वर के अर्पण से चित्त की शुद्धि होती है जो मोक्ष के लिये आधार तैयार करता है, क्योंकि केवल शुद्ध चित्त मे ही ज्ञान का उदय हो सकता है। जीव केवल ज्ञान की प्राप्ति कर सकता है। ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति, अज्ञान एव उससे उत्पन्न सकाम कर्मों को विनष्ट कर देती

^१ कर्मण एव विविदिषोत्पादकत्वेन परम्परया तत्प्राप्तिसाधनीभूत ज्ञानोत्पत्त्युपकारकत्वेन समन्वय इति निश्चीयते।
— वेदान्तपारिजात् सौरभ १/१/४

जीव को अपने और ब्रह्म के अश और अर्श रूपी सम्बन्ध का ज्ञान हा जाता है नव उसके सचित, क्रियमाण एव प्रारब्ध तीना प्रकार के कर्म नष्ट हा जाने हैं और उसका जन्म, मरण एव शरीर से सम्बन्ध सर्वदा के लिये विच्छिन्न हा जाना है। शरीर त्याग के पश्चात् वह देवायान मार्ग से ब्रह्मलोक पहुँचना है। जिस प्रकार रामानुज ने शरीर से बहिर्गमन एव देवायान के विभिन्न सोपानो से हाते हुये ब्रह्मलोक पहुँचने का विवरण दिया है ठीक वही निम्बार्क को भी मान्य है। इसी प्रकार क्रममुक्ति के विभिन्न सोपानो सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य एव सार्ष्टि को निम्बार्क ने माना है। सायुज्य मुक्ति मे जीव अपनी वैयक्तता खोता नहीं है। जीवात्मा के पूर्ण विकास की अवस्था का नाम मोक्ष है। यही उसका आत्मस्वरूप का लाभ है। परन्तु यहाँ पर यह भ्रम नहीं होना चाहिये कि मोक्ष प्राप्त करने के उपरान्त जीव ब्रह्म के समान बन जाता है। ब्रह्म मे जगत सम्बन्धी कार्य-व्यापार एव दिव्यकृपा प्रदान करने को अधिकार होता है जबकि जीव मे इन दोनो का अभाव रहता है। ब्रह्म एव जगत् के सम्बन्ध को भी मुक्त आत्मा भली-भँति जान लेता है और इसी कारण जगत् का नानात्व उसे भ्रमित नहीं करता है।

निम्बार्क भी अन्य वैष्णव वेदान्तियो की भँति केवल विदेह-मुक्ति को स्वीकार करते हैं वे जीवन मुक्ति को नहीं मानते हैं। जीव जब तक प्रारब्ध कर्मो का भोग समाप्त करके शरीर का परित्याग नहीं करता तब तक उसे मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती है।

मोक्ष प्राप्ति के मार्ग-

निम्बार्क ने मोक्ष प्राप्ति के साधनो पर भी प्रकाश डाला है। वे ज्ञान कर्म समुच्चय मे विश्वास करते हैं।^१ उनके अनुसार निष्काम भाव से स्वधर्मो के पालन एव उनके फलो को ईश्वर के अर्पण से चित्त की शुद्धि होती है जो मोक्ष के लिये आधार तैयार करता है, क्योंकि केवल शुद्ध चित्त मे ही ज्ञान का उदय हो सकता है। जीव केवल ज्ञान की प्राप्ति कर सकता है। ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति, अज्ञान एव उससे उत्पन्न सकाम कर्मो को विनष्ट कर देती

^१ कर्मण एव विविदिषोत्पादकत्वेन परम्परया तत्प्राप्तिसाधनीभूत ज्ञानोत्पत्त्युपकारकत्वेन समन्वय इति निश्चीयते।
— वेदान्तपारिजात् सौरभ १/१/४

है। यही दोनो बन्धन का कारण थे। अपने वास्तविक स्वस्व तथा अपन एव ब्रह्म के वास्तविक सम्बन्ध का ज्ञान जीव ब्रह्म ज्ञान क अर्न्तगन् प्राप्त करता है। इस ज्ञान की उत्पत्ति के लिये जीव को वेदो द्वारा निर्धारित धर्मों क निष्काम भाव से पालन के साथ-साथ आत्मनियन्त्रण, सहनशीलता, गहन अध्ययन आदि गुणों की प्राप्ति आवश्यक है।

मुमुक्षु को सर्वोच्च ध्यान 'अभेदोपासना' अर्थात् आत्मा और ईश्वर के अभिन्न सम्बन्ध का निरन्तर मुत्तु या शरीर-त्यागपर्यन्त ध्यान करते रहना चाहिये। जीव का ईश्वर के प्रतिपूर्ण आत्मसमर्पण प्रपत्ति कहलाता है इसके निम्न छ अंग है। —

- १ सबके प्रति सदभावना रखना।
- २ किसी के प्रति दुर्भावना न रखना।
- ३ ईश्वर हमारी रक्षा करेगा उस पर यह अटल विश्वास रखना।
- ४ ईश्वर हमारा मुक्तिदाता है अर्थात् अपने मुक्तिदाता के रूप में ईश्वर को स्वीकार करना।
- ५ स्वयं को असहाय एवं तुच्छ महसूस करना।
- ६ ईश्वर के प्रति पूर्णतया समर्पित हो जाना।

इस प्रकार मोक्ष प्राप्ति के साधन के रूप में निम्बार्क ज्ञान, कर्म, भक्ति एवं प्रपत्ति के साथ-साथ गुरुपसत्ति को भी स्वीकार करते हैं। गुरु के प्रति पूर्ण आत्मसमर्पण को गुरुपसत्ति कहते हैं जीव एवं ईश्वर के प्रति मध्यस्थता गुरु ही करता है। निम्बार्क के अनुसार जिस तरह एक माँ बच्चे के हर आवश्यक कार्य को करती है, उसी तरह गुरु भी मुमुक्षु के लिये मोक्ष प्राप्ति से सम्बद्ध सभी कार्यों को करता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि निम्बार्क भक्ति, ज्ञान एवं कर्मयोग में समन्वय स्थापित करने के साथ ही साथ भेदपरक और अभेदपरक श्रुति वचनों तथा चेतन व अचेतन के द्वैत को ब्रह्मायन्त बताकर द्वैतवादी अद्वैतवादी दर्शनो में समन्वय की स्थापना करते हैं और भेद एवं अभेद दोनों को समान रूप से सत्य स्वीकार कर लेने के कारण वे श्रुति के सभी वचनों के साथ पूर्ण न्याय कर सकते हैं।

(3) वल्लभ - 'शुद्धाद्वैत'

वल्लभ शुद्धाद्वैत-सम्प्रदाय के संस्थापक माने जाते हैं। वस्तुन इन सम्प्रदाय के प्रवर्तक विष्णु स्वामी थे तथा वल्लभ पूर्व ज्ञानदेव, नामदेव आदि आचार्य भी हुये जिन्होंने शुद्धाद्वैत को स्वीकार किया, किन्तु वल्लभाचार्य ने इसे सुदृढ़ कर इसका प्रचार एवं प्रसार किया। इसी कारण इन्हें इस सम्प्रदाय का संस्थापक माना जाता है।

वल्लभाचार्य ने ब्रह्मसूत्र पर 'अणुभाष्य' की रचना की। इसके अतिरिक्त तत्त्वदीप निबन्ध, भागवत सूक्ष्मटीका, सिद्धान्तमुक्तावली, पूर्वमीमांसा भाष्य, पुष्टिप्रवाहमर्यादाभेद सहित कुल १६ ग्रन्थों की इन्होंने रचना की।

शुद्धाद्वैत के दो अर्थ किये जाते हैं। षष्ठी तत्पुरुष समास के अनुसार शुद्धाद्वैत का अर्थ— शुद्धयो अद्वैतम् होता है अर्थात् शुद्ध जगत् एवं जीव का ब्रह्म से अद्वैत। जगत् एवं जीव शुद्ध ब्रह्म के ही रूप होने के साथ-साथ ब्रह्म से अभिन्न हैं। कर्मधारय समास के अनुसार शुद्धाद्वैत का अर्थ शुद्ध च तत् अद्वैतम् अर्थात् शुद्ध ब्रह्म ही अद्वैत तत्त्व है। शुद्ध अर्थात् माया सम्बन्ध रहित एवं अद्वैत का अर्थ है सजातीय, विजातीय एवं स्वगत द्वैतवर्जित। इस प्रकार ब्रह्ममायाकलुषित न होकर शुद्ध एवं सजातीय आदि त्रिविध भेदों से रहित अद्वैत तत्त्व ही है। ब्रह्म की इस प्रकार व्याख्या करने के कारण ही इनके मत को शुद्धाद्वैत कहा जाता है।

शंकर के अद्वैतवाद की आलोचना करते हुये वल्लभाचार्य का मानना है कि ब्रह्म ही एकमात्र अद्वैत-तत्त्व है। अद्वैतवादियों के मतानुसार निधर्मक, निर्विशेष तथा निर्गुण ब्रह्म माया के सम्पर्क से सगुण के समान प्रतीत होता है, लेकिन वल्लभमत के अनुसार यह मानना ठीक नहीं है। वल्लभ का मानना है कि ब्रह्म ही एकमात्र सत्, अद्वितीय, एक व जगत् का अभिन्न निमित्तोपादान कारण है। यह सगुण साकार एवं सविशेष है। उसमें विरुद्ध गुणों एवं शक्तियों को भी पाया जाता है, वह अनेकरूप होकर भी एक है। ब्रह्म महान् से महत्तर तथा अणु से अणुतर है। स्वतन्त्र होने पर भी वह भक्त पराधीन है। ब्रह्म सर्वधर्म विशिष्ट होने के साथ ही साथ विरुद्ध धर्माश्रय भी है। ब्रह्म में विरुद्ध धर्मों

की स्थिति मायिक न होकर स्वाभाविक है। वह सच्चिदानन्द है। माया ब्रह्म की शक्ति होने के साथ ही साथ उससे अभिन्न है तथा जीव ब्रह्म का अंश है। वल्लभ ने अखिलरसामृतमूर्ति निखिल लीलाधाम श्रीकृष्ण को ही परब्रह्म माना है।

वल्लभाचार्य का मानना है कि ब्रह्म स्वभाव से ही जगत् का कर्त्ता है। वह स्वयं लीलाधाम है। जगत् की सृष्टि में ब्रह्म की लीला ही एकमात्र कारण होती है एवं अपनी इच्छानुसार ही वे जगत् का सहार या लय कर देते हैं। प्रलय भी भगवान् की ही लीला है वे प्रलय एवं सृष्टि स्वाभाविक रीति से करते हैं। जिस प्रकार कोई योगी अपनी शक्तियों के सहारे वस्तुओं की रचना करके उनसे खेलता है और बाद में उन्हें नष्ट कर देता है, भगवान् भी इसी तरह विलास मात्र के लिये सृष्टि एवं प्रलय करते हैं भगवान् की महिमा को कोई नहीं जान सकता है। भगवान् अपनी माया के द्वारा सृष्टि करते हैं फिर क्रीडोपरान्त अन्त में पूरी सृष्टि को अपने में तिरोहित कर लेते हैं। भगवान् पूर्णकाम हैं तथा यह जगत् भी ब्रह्म रूप तथा ब्रह्म के समान ही है।

इस प्रकार वे ही आनन्दमय, माया-शक्ति तथा जगत् का अभिन्न निमित्तोपादान कारण हैं। वे प्रेम-पूजा का विषय अर्थात् ध्येय एवं परम उपास्यदेव हैं। वल्लभाचार्य के अनुसार ब्रह्म तीन प्रकार का होता है- आधिदैविक या परब्रह्म, आध्यात्मिक या अक्षर ब्रह्म आधिभौतिक या जगत्। अक्षर ब्रह्म पूर्ण तथा आनन्दरूप है। वल्लभ के मतानुसार श्रीकृष्ण ही ब्रह्म है। सारी सृष्टि उन्हीं की लीला है।

जीव- जीव का आविर्भाव ब्रह्म से ही होता है। जीव ब्रह्म से भिन्न नहीं है। जिस प्रकार चन्द्रमा जल में प्रतिबिम्बित होता है, परन्तु जलगत कम्पन आदि धर्म चन्द्रमा में नहीं आते वरन् जल में ही रहते हैं ठीक उसी प्रकार देहादि के धर्म जीव से भिन्न हैं इसलिये देहादि के धर्म जीव में नहीं आते।^१ भगवान् को जब रमण करने की इच्छा होती

^१ यथाजले चन्द्रमस प्रतिबिम्बितस्य तेन जलेन कृतो गुण कम्पादिधर्म आसन्नो विद्यमानो मिथैव दृश्यते न वस्तुतः चन्द्रस्य एव आत्मनो देहादिधर्मो जन्मबन्धदुःखादिरूपो द्रष्टुं आत्मनो न ।

— सुबोधिनी टीका, बल्लभ-३/७/११,

है, तब वे एक से अनक रूप; अर्थात् स्वयं के जीव, जगत् व अन्त्यामी रूपों में अभिव्यक्त करते हैं। यह अभिव्यक्ति माया कल्पित न होकर वास्तविक होती है। ऐश्वर्य के तिरोधान से जीव में दीनता उत्पन्न होती है और यश के तिरोधान से हीनता। श्री के तिरोधान से वह समस्त विपत्तियों का आस्पद होता है, ज्ञान के तिरोधान से देहादिकों में आत्म बुद्धि रखता है तथा आनन्द के तिरोधान से दुःख प्राप्त करता है।¹ भगवान् के तीन अंश हैं— सत्, चित् एव आनन्द। इनमें से कोई भी अंश विकार नहीं प्राप्त करता। ब्रह्म के अविकृत सत् अंश से भौतिक पदार्थों का अविर्भाव होता है जब भौतिक पदार्थों की उत्पत्ति होती है तब ब्रह्म के चित् व आनन्द अंश छिपे रहते हैं। जबकि जीव के उदयकाल में आनन्दान्श का तिरोधान रहता है।

वल्लभ के मतानुसार जीव-ज्ञाता, ज्ञान एव अणु रूप है। वह चित्प्रधान ब्रह्मांश है। वह अंश नहीं है। उसमें समग्र चित् न होने के कारण माया या अविद्या रहती है। जिस प्रकार सूर्य या दीपक से प्रकाश की किरणें निकलती हैं अथवा अग्नि से स्फुलिंग निकलते हैं, उसी प्रकार ब्रह्म से जगत् और जीव निकलते हैं। इस निकलने से (व्युच्चरण से) जीव की नित्यता में कोई कमी नहीं आती है। वल्लभाचार्य के अनुसार जीव एव जगत् दोनों परब्रह्म के परिणामरूप हैं परन्तु परिणाम होने पर भी ब्रह्म में किसी प्रकार का विकार नहीं आता है। इसे वल्लभाचार्य ने अविकृत परिणाम कहा है। भगवान् अविकृतभाव से ही जगदादि रूप ग्रहण करते हैं जिस प्रकार स्वर्ण के आभूषण आदि में उनका मूल स्वर्ण अविकृत ही रहता है उसी प्रकार जगत् का परिणाम हो जाने पर भी ब्रह्म में विकार नहीं आता है इसीलिये इनके मत को 'अविकृत ब्रह्मपरिणामवाद' भी कहा जाता है।

वल्लभ का मानना है कि जीव अनेक हैं, ये तीन प्रकार के ससारी शुद्ध एव मुक्त होते हैं। अविद्या युक्त जीव ससारी हैं, ये दो प्रकार के होते हैं— दैव एव आसुर। इन जीवों में ईश्वर की इच्छा से ऐश्वर्य आदि गुण तिरोहित हो जाते हैं। सूक्ष्म

¹ परामिध्यानात्तु ब्रह्मसूत्र ३/२/५ पर अणुभाष्य।

सदवासना—विशिष्ट तथा मुक्ति के अधिकारी जीव को देव कहते हैं। असद—वासना युक्त तथा निम्नगामी जीव को आसुर कहते हैं। अविद्या रहित जीव शुद्ध होते हैं। शुद्ध जीव में ईश्वर के छ गुणों का अंश रहता है। यह शुद्ध चिदम्ब है। जब पुष्टि मार्ग के सेवन से भगवान् का नैसर्गिक अनुग्रह जीवों के ऊपर हाता है तब जीव में तिरोहित आनंदाश का आविर्भाव होता है और वह मुक्त होकर भगवान् के साथ आनन्द का अनुभव करता है। मुक्तावस्था में जीव आनन्द अंशों को प्रकटित कर स्वयं सच्चिदानन्द बन जाता है। इसी अद्वैत सत्ता का प्रतिपादन 'तत्त्वमसि' में हुआ है।

मोक्ष प्राप्ति का मार्ग-

वल्लभमतानुसार मुक्ति का सर्वोत्कृष्ट साधन पुष्टि मार्ग ही है। ब्रह्म के त्रिविध रूपानुसार कर्म, ज्ञान एवं भाक्ति तीनों मार्ग मुक्ति के साधन हैं, किन्तु इनमें सर्वोच्च भाक्ति मार्ग के द्वारा ही मुक्ति प्राप्त हो सकती है। यह मार्ग सर्वश्रेष्ठ तथा सर्वसुगम है। भाक्ति दो प्रकार की होती है— 'मर्यादा भाक्ति' और 'पुष्टि भाक्ति'। वल्लभाचार्य की पुष्टि भाक्ति अन्य आचार्यों की मर्यादा भाक्ति से भिन्न है। कर्म एवं साधनों से प्राप्त होने वाली भाक्ति मर्यादा भाक्ति है जबकि केवल भगवान् से प्राप्त होने वाली भाक्ति पुष्टि भाक्ति है। ज्ञानमार्गीय, विशुद्ध ज्ञान स्वरूप अक्षर ब्रह्म को प्राप्त करता है, किन्तु आनन्दरूप पुरुषोत्तम की प्राप्ति पुष्टिमार्गीय भक्तों को होती है। सर्ग एवं विसर्ग आदि के समान भाक्ति अनुग्रह या पुष्टि भी भगवान् की एक लीला है। मर्यादा मार्ग में भगवान् साधन परतन्त्र रहता है, क्योंकि इस मार्ग में भगवान् को अपनी बंधी हुई मर्यादाओं की रक्षा करना अभीष्ट होता है जबकि पुष्टि मार्ग में भगवान् स्वतन्त्र होता है। उसे किसी प्रकार की परतन्त्रता नहीं रहती हैं। मर्यादा मार्ग में साधक दास्यभाव से उपासना करता है। इस प्रकार से उपासना करके सिद्धि प्राप्त करते हुये भी वह पूर्ण या अभेद मुक्ति का अधिकारी नहीं होता, बल्कि भगवान् से आत्मीयता न होने के कारण वह केवल सायुज्य मुक्ति का ही अधिकारी होता है, परन्तु पुष्टिमार्ग में साधक भाक्ति विमोह होकर अभेद—बोध मुक्ति को प्राप्त करके सच्चिदानन्द स्वरूप हो जाता है।

पुष्टि भक्ति दो प्रकार की होती है— सामान्य एवं विशिष्ट। सामान्य पुष्टि में चारों प्रकार के फल मिलते हैं जबकि विशिष्ट पुष्टि में भगवत्स्वरूप को प्राप्त कराने वाली भक्ति की ही प्राप्ति होती है। अर्थ, धर्म, काम एवं मोक्ष के अतिरिक्त यह भक्ति पंचम पुरुषार्थ है।

पुष्टि मार्ग तीन रूपों में विकसित होता है। प्रेम, आसक्ति एवं व्यसन। पुष्टि मार्ग की प्रारम्भिक दशा में भगवान् के प्रति भक्त के हृदय में प्रेम का उदय होता है तत्पश्चात् वह श्री कृष्ण में अत्याधिक आसक्त हो जाता है एवं तृतीयवस्था में भक्त केवल और केवल श्री कृष्ण को ही प्रेम करता है और इसके अतिरिक्त ससार एवं अन्य सभी वस्तुओं को भूल जाता है। वल्लभ भक्ति को अपरोक्ष ज्ञान में फलित न मानने के कारण भगवान् से तादात्म्य या सायुज्य भक्ति को चरम लक्ष्य न मानते हुये रसरूप भगवान् की रसमय सेवा को ही भक्ति का चरमोत्कर्ष मानते हैं।

इसके अतिरिक्त वैष्णव वेदान्ती चैतन्य महाप्रभु भी सगुण ब्रह्म की उपासना पर बल देते हुये अचिन्त्य भेदाभेदवाद को स्वीकार करते हैं तथा ये भी भक्ति को ही मोक्ष प्राप्ति के साधन के रूप में उद्घोषित करते हैं, परन्तु शोध-प्रबन्ध के विस्तार भय से केवल नाम-सकीर्तन मात्र से ही सतोष करना पड़ रहा है।

इस प्रकार जिस भक्ति परम्परा का आरम्भ रामानुजाचार्य के विशिष्टाद्वैतवाद से होता है उसका चरमोत्कर्ष आचार्य वल्लभ के शुद्धाद्वैतवाद में प्राप्त होता है। यद्यपि विशिष्टाद्वैतवाद, द्वैतवाद, द्वैताद्वैतवाद, शुद्धाद्वैतवाद एवं अचिन्त्यभेदाभेदवाद की दार्शनिक मान्यताओं में कुछ अन्तर है, तथापि उनके धार्मिक सिद्धान्तों में समन्वय किया जा सकता है एवं इन सभी आचार्यों ने मोक्ष साधन के रूप में भक्ति को ही प्रधानता दी है। दर्शन एवं धर्म का जो समन्वय वैष्णव मत में प्राप्त होता है, वह वैष्णव मत को श्रेष्ठ धर्म के साथ ही साथ श्रेष्ठ दर्शन के रूप में भी प्रतिष्ठित करता है।

अष्टम अध्याय

समकालीन दर्शन

प्रस्तुत अध्याय के अन्तर्गत हम समकालीन दार्शनिकों के आत्म-तत्त्व सम्बन्धी विचारों पर प्रकाश डालेंगे। भारतीय दार्शनिकों के आत्म तत्त्व सम्बन्धी विचारों का अध्ययन करते समय यदि हम समकालीन दर्शन पर दृष्टिपात न करें तो हमारा शोध-प्रबन्ध अधूरा सा रह जायेगा। समकालीन भारतीय चिन्तन को नव्य-वेदान्त भी कहा जा सकता है, क्योंकि इसमें वेदान्त के विचारों का ही कुछ नवीन रूप में प्रस्तुत किया गया है। समकालीन चिन्तकों के चिन्तन पर विज्ञान एवं पाश्चात्य दर्शन का भी प्रभाव परिलक्षित होता है। प्रस्तुत अध्याय में हम स्वामी विवेकानन्द, रवीन्द्रनाथ टैगोर एवं डा० राधाकृष्णन के आत्म एवं मोक्ष सम्बन्धी विचारों को स्पष्ट करेंगे।

समकालीन चिन्तकों का आत्म-तत्त्व सम्बन्धी विचार मानव केन्द्रित है। अमरता की अवधारणा को स्पष्ट करने के लिये मानव के स्वरूप को समझना आवश्यक है तब यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि मानव है क्या ? क्या जिस शरीरधारी रूप में वह दिखाई देता है वह रूप मानव है ? या शरीर से भिन्न रूप जिसे आत्मा कहते हैं उस तत्त्व से मानव सूचित होता है। समकालीन विचारकों के मतों का विश्लेषण करने पर हम देखते हैं कि उनके मत में मनुष्य के दो पक्ष हैं— १ भौतिक या शारीरिक पक्ष एवं २ अमौतिक या आध्यात्मिक पक्ष। मानव के इस आध्यात्मिक पक्ष को ही आत्मा के रूप में स्वीकार किया गया है। अब हम उक्त चिन्तकों के मतानुसार मनुष्य के स्वरूप का विवेचन करेंगे।

१ स्वामी विवेकानन्द - (१८६३- १९०२)

स्वामी विवेकानन्द कलकत्ता के एक सम्पन्न परिवार से सम्बद्ध एवं स्वामी रामकृष्ण परमहंस के शिष्य थे। उन्होंने भारतीय एवं पाश्चात्य दोनों दर्शनों का अध्ययन किया था। विश्वधर्म सम्मेलन में आपने भारतीय आध्यात्मिकता को विश्व के समक्ष प्रस्तुत किया। आपके विचार वेदान्त सम्मत होते हुए भी बौद्ध एवं पाश्चात्य चिन्तकों के चिन्तन से प्रभावित थे।

स्वामी विवेकानन्द के अनुसार ब्रह्म काल स्थान, कारणता, अणु से परे अपरिवर्तनशील तथा अनिर्वचनीय है। विवेकानन्द अमूर्त एकवचन तथा ईश्वरवाद दोनों का स्वीकार करते हैं। यद्यपि दर्शन परम्परा में सत् को एक नित्यमीमांसीय तथा ईश्वर को धर्म दर्शन की अवधारणा के रूप में स्वीकार किया जाता है, लेकिन विवेकानन्द इस विभाजन को स्वीकार नहीं करते हैं। उनका मानना है कि ये दो धाराएँ न होकर एक ही सत् को देखने की अलग-अलग दृष्टियाँ हैं। उनके अनुसार निरपेक्ष सत् पूर्ण इकाई है। एक दृष्टि से देखने पर वह ब्रह्म तथा दूसरी दृष्टि से देखने पर ईश्वर के रूप में भासित होता है। विवेकानन्द के अनुसार— जो निरपेक्ष सत् है वही हमारी भावना, अराधना एवं भक्ति का विषय भी है।

विवेकानन्द का मानना है कि मनुष्य वस्तुतः एक प्रकार की केन्द्रित आध्यात्मिक शक्ति है जिसे जीवात्मा कहा जा सकता है। उनका मानना है कि मनुष्य के दो पक्ष हैं— भौतिक एवं आध्यात्मिक। भौतिक पक्ष को शारीरिक पक्ष भी कहा जाता है। इस पक्ष के अन्तर्गत मानव के शारीरिक मनोवैज्ञानिक एवं जैविक पक्षों को रखा जाता है, किन्तु हमारे सम्मुख प्रायः अनेक ऐसे साक्ष्य आते रहते हैं जो मनुष्य की वास्तविकता के रूप में आत्मा की सत्ता को स्वीकार करने के लिये विवश करते हैं। इसी कारण विवेकानन्द मानव के आध्यात्मिक पक्ष को महत्त्वपूर्ण मानते हैं। यह पक्ष भौतिक पक्ष की अपेक्षा श्रेष्ठ या उच्चतर है। उनका मानना है कि मनुष्य केवल भौतिक मनुष्य नहीं है बल्कि उसमें आध्यात्मिकता का भी अंश पाया जाता है और मानव के इस आध्यात्मिक रूप को ही वे आत्मा का नाम देते हैं। आत्मा के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए विवेकानन्द कहते हैं कि यह आत्मा नित्य, मुक्त, शुद्ध, अविनाशी, अविभाज्य, अनादि, अनन्त व जन्म-मृत्यु से परे है। आत्मा बुद्धि, मन, अहंकार, इन्द्रियो आदि से अलग है। ये सभी आत्मा के साधन हैं तथा आत्मा द्वारा शासित होते हैं आत्मा इन सभी का शासक तथा शरीर रूपी सिंहासन पर आरूढ़ राजा है। विवेकानन्द आत्मा व ब्रह्म में तादात्म्य स्वीकार करते हैं, साथ ही वे

यह भी मानते हैं कि इस तादात्म्य का मनव का अमरत्व नहीं रहता है, किन्तु कुछ अनुभव व अनुभूतियों इस अभेद की ओर सकलन करते हैं।

तब प्रश्न यह उठता है कि यदि आत्मा एव ब्रह्म एक है तो फिर हमें आत्मा की अनेकता की अनुभूति क्यों होती है? विवेकानन्द का मानना है कि यह अनुभूति प्रतीति मात्र है। वास्तविक आत्मा तो जन्म-मृत्यु से परे है। यह अनेकता की प्रतीति भ्रान्ति मात्र है।

विवेकानन्द का मानना है कि आत्मा की मूल विशिष्टता उसकी स्वतन्त्रता है। आत्मा का बन्धन होता ही नहीं है। आत्मा का यह बन्धन भ्रान्ति मात्र है। विवेकानन्द यह स्वीकार करते हैं कि अमरत्व की पूर्णतया निश्चित एव वैज्ञानिक परिभाषा नहीं दी जा सकती है, फिर भी उनका मानना है कि अमरता के विचार को समझने के लिये इसके विभिन्न पक्षों को देखना आवश्यक है। अमरता का शाब्दिक अर्थ स्पष्ट करने पर हम देखते हैं कि अमरता = 'अ-मर्त्य' या 'अ-मृत्यु'। अतः इससे यह स्पष्ट होता है कि मृत्यु आत्मा का अन्त नहीं है। इससे कम से कम यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि मृत्यु से आत्मा अछूती है। तब प्रश्न यह उठता है कि मृत्यु के उपरान्त आत्मा का रूप क्या है? इसके उत्तर में विवेकानन्द का कथन है कि मृत्यु के बाद आत्मा के अस्तित्व को दो स्तरों में व्याख्यायित किया जा सकता है— पुनर्जन्म एव अमरत्व की अनुभूति। किन्तु हम देखते हैं कि पुनर्जन्म बन्धन है, वह आत्मा द्वारा अज्ञानवश किये गये कर्मों का परिणाम है अतः पुनर्जन्म अमरता का अन्तिम अर्थ नहीं है। जिन संस्कारों के कारण पुनर्जन्म की प्राप्ति होती है उनके समाप्त हो जाने पर जो स्थिति प्राप्त होती है वही आत्मा का चरम भाग्य या अमरत्व की अनुभूति है।

विवेकानन्द का मानना है कि अमरता की अनुभूति तभी संभव है जब आत्मा को अमर स्वीकार किया जाये। वे आत्मा को अमर मानने के पक्ष में वे निम्न तर्क प्रस्तुत करते हैं—

- १ विवेकानन्द के अनुसार चूँकि आत्मा सरल है इसलिए वह अमर है। हम देखते हैं कि जटिल अवयवों से युक्त अवयवी का विनाश संभव है और आत्मा की कोई अवयवी या अंश नहीं है अतः आत्मा अमर है।
- २ दूसरा तर्क देते हुये विवेकानन्द कहते हैं कि मुमुक्षुत्व या मोक्ष प्राप्त करने की प्रबल इच्छा भी अमरता के पक्ष में एक साक्ष्य है, चूँकि हर इच्छा का कोई न कोई विषय या लक्ष्य होता है और इच्छित वस्तु वास्तविक होती है न कि काल्पनिक। इसलिए यदि मुमुक्षुत्व हमारी वास्तविक इच्छा है तो इस इच्छा के अनुरूप इच्छित वस्तु का होना आवश्यक है अतः आत्मा अमर है।

अब प्रश्न यह उठता है कि मोक्ष की प्राप्ति कैसे संभव है ? इस प्रश्न के उत्तर में उन्होंने योग को स्वीकार किया है। योग शब्द को विवेकानन्द ने व्यापक अर्थ में स्वीकार किया है। यह वह साधन है जिस पर चलने से मोक्ष की प्राप्ति होती है। विवेकानन्द गीता में वर्णित ज्ञान, भक्ति एवं कर्म तीनों योगों को मोक्ष प्राप्ति के साधनों के रूप में स्वीकार करते हैं। पूर्व के अध्यायों में हम इन तीनों योगों का विस्तृत वर्णन कर चुके हैं अतः यहाँ पर सांकेतिक रूप में ही हम इनकी चर्चा करेंगे।

विवेकानन्द का मानना है कि बन्धन का मूल कारण अज्ञान है इसलिए असत् के भेद या ब्रह्म ज्ञान के द्वारा ही मुक्ति संभव है, किन्तु यह ज्ञान मात्र पुस्तकें पढ़ने अथवा गुरु के वचनों से प्राप्त नहीं होता बल्कि श्रवण, मनन, निदिध्यासन एवं ध्यान आदि के द्वारा ही ज्ञान की प्राप्ति संभव है। जब असीम समाधि की अवस्था में आत्मा एवं ब्रह्म का भेद समाप्त हो जाता है, तब आत्मा को मोक्ष की प्राप्ति होती है।

विवेकानन्द कर्म को मोक्ष के साधन के रूप में स्वीकार करते हैं उनका मानना है कि व्यक्तिगत स्वार्थ से ऊपर उठकर शास्त्रसम्मत एवं नैतिक दृष्टि से शुभ कर्मों को करना ही कर्म मार्ग है। सकाम भाव से किये जाने वाले कर्म बन्धन का तथा निष्काम भाव से किये जाने वाले कर्म मोक्ष का कारण हैं। कर्म—योगी को सदैव दाता के रूप में कर्म करना चाहिये। वह इच्छित वस्तु की प्राप्ति के लिए कर्म नहीं करता बल्कि उसके

कर्मों की प्रेरणा का अन्तिम लक्ष्य मोक्ष प्राप्ति है। निष्कर्म एव सहज भाव से कर्म करने के कारण मोक्ष प्राप्ति का इच्छुक 'स्व' एव 'अन्य' के भेद में ऊपर उटकर अमरत्व को प्राप्त करता है।

विवेकानन्द भक्ति मार्ग को मोक्ष मार्ग स्वीकार करते हुए कहते हैं कि प्रेम या भक्ति मानव के स्वभाव का सहज अंश है और भक्ति मार्ग मात्र भक्ति से ईश्वर की प्राप्ति का मार्ग है। इसका प्रथम स्तर जो सर्व सामान्य के लिये सुलभ है— पूजा, प्रार्थना एव अराधना का स्तर है। इसके पश्चात् इस पूजा का रूप मगधन हो जाता है एव ईश्वर सम्बन्धी श्लोको के उच्चारण एव कीर्तन, जप आदि जीवन के आवश्यक अंग बन जाते हैं। तृतीय स्तर पर शान्त आन्तरिक प्रार्थना का अविर्भाव हो जाता है तथा इस अन्तिम स्तर पर भक्त एव भगवान् का भाव समाप्त होने पर एकत्व की भावनात्मक अनुभूति होती है।

इसके अतिरिक्त विवेकानन्द राजयोग को भी स्वीकार करते हैं। इस मार्ग का मूल महर्षि पतञ्जलि का योग सूत्र है। इस मार्ग का अनुसरण करके मोक्ष प्राप्ति के लिये मन तथा शरीर का पूर्ण नियन्त्रण तथा अनुशासन आवश्यक है। इस योग के अर्न्तगत आसन, प्राणायाम तथा प्रत्याहार आदि का कठोर पालन आवश्यक है इससे मोक्ष की प्राप्ति निश्चित व तेजी से होती है ऐसा इस योग के समर्थक मानते हैं, इसी कारण यह राजयोग कहलाता है। ध्यान, धारणा एव समाधि के द्वारा योगी परम तत्त्व का साक्षात्कार करता है।

विवेकानन्द जीवन मुक्ति एव विदेह—मुक्ति दोनों को स्वीकार करते हैं। उनका मानना है कि शरीर में रहते हुए भी आत्मा को अमरत्व की अनुभूति हो सकती है। जीवन—मुक्ति के कार्य शरीर तथा इन्द्रियो से संचालित नहीं होते। अब कर्मों को करते हुए भी वह उनसे प्रभावित नहीं होता है। जब शरीर को जीवित रखने वाली प्रवृत्तियों या प्रारब्ध कर्मों की समाप्ति हो जाती है, तो शरीर का त्याग करने के उपरान्त साधक 'विदेहमुक्ति' को प्राप्त करता है।

रवीन्द्रनाथ टैगोर- (१८६१-१९४१)

नोबेल पुरस्कार विजेता तथा शान्ति निकेतन के संस्थापक रवीन्द्रनाथ टैगोर की अभिव्यक्ति का माध्यम दर्शन शास्त्रीय न होकर कविमय होने का कारण उनके विचारों का विवेचन करने में कुछ कठिनाइयाँ आती हैं, क्योंकि कवि दार्शनिक तर्कशास्त्रीय विवेचनों को उतना महत्त्व नहीं देता वह मात्र एक दृष्टा होता है।

टैगोर सत् तथा ईश्वर को अलग-अलग नहीं मानते हैं। वे भी आचार्य शाकर की भाँति सत् को स्वीकार करते हुए कहते हैं कि जो कुछ है वह सब निरपेक्ष सत् की ही अभिव्यक्ति है, किन्तु कहीं-कहीं टैगोर व शाकर मत में भेद स्पष्टतः परिलक्षित होता है। अपने लेख 'Universal man' में उन्होंने अपने व शाकर मत में वैभिन्न्य स्पष्ट किया है। टैगोर के लेखों में निरपेक्ष सत् शब्द का प्रयोग व्यवहार में प्रायः नहीं किया गया है। उन्होंने जीवन देवता, असीम आत्मपुरुष, परमपुरुष आदि शब्दों का प्रयोग किया है। ये शब्द ईश्वर भाव के अधिक निकट प्रतीत होते हैं। टैगोर के विचार में अमूर्त एकवाद तथा ईश्वरवाद का समन्वय है। टैगोर ने परम पुरुष को अनिर्वचनीय, निर्गुण, सत्य, शिवम्, सुन्दरम्, मानते हुए उसकी कल्पना एक ऐसे सत् के रूप में की है जो सब कुछ का आधार है।

टैगोर के आत्मा सम्बन्धी विचार विशिष्ट प्रकार के हैं। यद्यपि वे ईश्वर के परमरूप को स्वीकारते हैं, किन्तु इसके बावजूद वे मनुष्य को जगत् में विशिष्ट स्थान देते हैं। मनुष्य को उनके दर्शन में केन्द्रीय स्थान प्राप्त है। वे भी मानव आत्मा के दो पक्षों को स्वीकार करते हैं— भौतिक या जैविक एवं अभौतिक या आध्यात्मिक। भौतिक पक्ष मानव की शारीरिक, जैविक एवं भौतिक मन स्थितियों के रूप में प्रकट होता है। यह मनुष्य को सीमित करता है जबकि अभौतिक अंश उसका असीमित अंश कहा जा सकता है। यह पक्ष मनुष्य को विशिष्टता प्रदान करता है। मनुष्य की वे आकांक्षाएँ तथा प्रवृत्तियाँ जो भौतिक आधारों से 'परें' प्रतीत होती हैं वे आध्यात्मिक पक्ष की सूचक होती

है। मनुष्य के आध्यात्मिक एवं भौतिक दोनों पक्षों का स्वीकार करने का कारण ही टैगोर ने मनुष्य को ससीम-असीम माना है।

व्यवहारवादी केवल मनुष्य के भौतिक पक्ष को ही स्वीकार करते हैं उनका मानना है कि मनुष्य के स्वरूप का निर्धारण केवल व्यावहारिक रूप से ही संभव है। हम केवल मनुष्य के भौतिक स्तर को देख-सुन व समझ सकते हैं। वही पलायनवादी विचारक तथा सन्यासी आदि भौतिक पक्ष को बन्धन का कारण मानते हैं।

किन्तु टैगोर उक्त दोनों मतों को एकांगी व दोषपूर्ण मानते हैं। उनका मानना है कि भौतिक जीवन जीने में ही आध्यात्मिकता की अनुभूति होती है। यदि हम भौतिक पक्ष की वास्तविकता का निषेध करते हैं तो आध्यात्मिक पक्ष का तो स्वतः ही निषेध हो जाता है। अतः रवीन्द्र नाथ टैगोर का मानना है कि मनुष्य के भौतिक पक्ष का निषेध आत्म-व्याघात है। इस प्रकार टैगोर मानव के दोनों पक्षों को स्वीकार करते हुए उसे ससीम-असीम मानते हैं। मनुष्य के ससीम पक्ष के अन्तर्गत उसका शारीरिक, जैविक एवं भौतिक पक्ष आता है। उसके ससीम पक्ष में असीम पक्ष की जड़ें विद्यमान रहती हैं और यह सीमित आत्मा विकसित होकर श्रेष्ठतर होता हुआ असीम आत्मा की उपलब्धि कर पाता है। मनुष्य के असीम पक्ष को टैगोर ने कभी मानव में स्थित ईश्वरत्व तो स्त्री 'मनुष्य में आधिक्यता का अंश' कहा है। मनुष्य के असीम पक्ष का पूर्ण एवं निश्चित विवरण देना संभव नहीं है, किन्तु कुछ विशिष्ट प्रकार की अनुभूतियाँ मानव के इस पक्ष की साक्षी हैं। यह मानव का विशिष्ट तथा सत् पक्ष है।

मनुष्य के असीम पक्ष के फलस्वरूप ही उसमें मुक्ति की अर्कोक्षा या मोक्ष प्राप्त करने की इच्छा जागृत होती है। यद्यपि मृत्यु जीवन का अनिवार्य सत्य है, किन्तु फिर भी हम देखते हैं कि प्रत्येक मनुष्य में इस मृत्यु के बन्धन से मुक्ति प्राप्त करने की इच्छा रहती है और यह असीम पक्ष के कारण ही संभव होता है। टैगोर का मानना है कि मनुष्य के इस असीम स्वरूप की पहचान स्वतंत्रता भी है, किन्तु यह स्वतंत्रता

भौतिक न होकर आध्यात्मिक है और यह स्वतन्त्र मनुष्य का शरीर के बन्धन से पूर्णतया मुक्त करने के मार्ग में प्रयत्नशील है।

टैगोर के अनुसार मनुष्य का ससीम-पक्ष उसके शरीर रूप में तथा उसका असीम पक्ष उसके आत्म रूप में निहित है। उनके अनुसार असीम सच्चिदानन्द अपनी आत्माभिव्यक्ति के लिये ससीम के रूप में अभिव्यक्त होता है। वस्तुतः ससीम एवं असीम एक ही हैं। टैगोर शरीर को ईश्वरीयता का मन्दिर कहते हैं, किन्तु हमें इस मन्दिर को ही ईश्वर नहीं समझ लेना चाहिये बल्कि इससे परे ईश्वर पर ध्यान केन्द्रित करना चाहिये। यदि हम शरीर को ध्यान को केन्द्र बना देते हैं तो हम आत्मा को बन्धन में डाल देते हैं इसलिये हमें ध्यान का केन्द्र ससीम की जगह असीम को बनाना चाहिये जिससे आत्मा बन्धन मुक्त होकर मोक्ष प्राप्त कर सके।

जीवात्मा का चरम लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति है। टैगोर का मत है कि हम केवल मृत्यु को निषेधात्मक समझते हैं, किन्तु वस्तुतः मृत्यु जीवन का एक भावात्मक पक्ष है, जो हमारे जीवन को अर्थ एवं मूल्य प्रदान करता है। यद्यपि मृत्यु होने पर जीवन की समाप्ति हो जाती है, किन्तु यह अस्तित्व की समाप्ति नहीं है। मृत्यु के पश्चात् भी आत्मा का अस्तित्व अवश्य विद्यमान रहता है। इससे सम्बद्ध अनेक साक्ष्य एवं प्रमाण भी हैं। टैगोर का मानना है कि मानव का चरम भाग्य 'अमरत्व की चेतन अनुभूति' या आत्मा में निहित स्वतन्त्रता की पूर्ण अनुभूति है। शरीर के साथ चिपकना ही बन्धन है, एवं हमें इससे ऊपर उठकर स्वतन्त्रता एवं अमरता की ओर बढ़ना है। मोक्ष की अवस्था में सभी प्रकार के भेदों 'मैं' एवं 'अन्य' की समाप्ति हो जाने पर आत्मा सुख-दुःख एवं शुभाशुभ से ऊपर उठकर स्वतन्त्रता की पूर्ण अनुभूति करता है। टैगोर का मानना है कि सार्वभौम की अनुभूति कर लेने की स्थिति ही मनुष्य का चरम भाग्य है। तब यहाँ हमारे समक्ष यह प्रश्न उपस्थित होता है कि इस चरम भाग्य की प्राप्ति कैसे संभव है। टैगोर का मानना है कि हम जीवन में सामान्यतः जिसे 'ज्ञान' कहते हैं वह आत्म-चेतना को विस्तृत करने का मार्ग नहीं है। सासारिक ज्ञान बौद्धिकता व विवेकशक्ति का अंग होने के कारण

आत्म-चेतना को जाग्रत करने का साधन नहीं हो सकता है। यह उपयोगी तो अवश्य है, किन्तु इनकी अपनी एक सीमा है इसलिये टैगोर का मानना है कि 'प्रेम' के द्वारा ही चेतना को विस्तृत किया जा सकता है। आत्म एक प्रेमी की भाँति है जो अपने 'प्रिय' की खोज में है किन्तु यह प्रेम अत्यन्त कठिन है वस्तुतः यह जितना सरल दिखलाई पड़ता है उतना सरल है नहीं। टैगोर प्रेम को 'अवबाध' कहते हैं जिसका अन्य अर्थ 'व्याप्तार्थ' भी है अर्थात् प्रेम अपने विषय में व्याप्त होकर उसे पकड़ लेता है। प्रेम में सभी प्रकार के भेद मिट जाते हैं। प्रेम मिलन है। जब आत्मा अपने प्रेम को सघन बनाता जाता है तब वह अपने चरम लक्ष्य को प्राप्त कर लेता है। यह स्वयं ही अपना आधार तथा स्वयं ही अपना लक्ष्य है।

तब प्रश्न यह उठता है कि इस आदर्श प्रेम का प्रारम्भ किस प्रकार से हो? हम देखते हैं कि प्रारम्भ में आत्मा का आत्म-स्वरूप इतना प्रभावशाली नहीं होता कि वह आत्मोसर्ग के लिए तत्पर हो जाये। अतः टैगोर कहते हैं कि यद्यपि प्रारम्भिक चरण में प्रेम का मार्ग अत्यन्त कठिन है तथापि अनुशासन एवं आत्मनियन्त्रण के द्वारा आत्मा को 'स्व' की मँगो से ऊपर उठाना है। प्रेम से आच्छादित कष्ट में आत्मा की सोई हुई शक्तियाँ या आत्मा का सक्रिय रूप जागता है। सैद्धान्तिक पक्ष के साथ ही प्रेम के व्यावहारिक पक्ष को स्पष्ट करते हुए टैगोर का मानना है कि— प्रेम क्रियात्मक होता है। प्रेम की भावना रिक्त या निष्क्रिय नहीं होती है। प्रारम्भ में हम अपने बच्चों, परिवार व सहयोगियों से अपनत्व होता है और इसी प्रवृत्ति को विस्तृत करते हुए हम धीरे-धीरे सभी को जोड़ सकते हैं। जब प्रेम की व्यापकता एकत्व की अनुभूति में प्रकट होती है, तब सभी प्रकार के भेद मिट जाते हैं।

टैगोर अध्यात्मिक योग की भी बात करते हैं, किन्तु वे योग के आसन एवं विभिन्न शारीरिक मुद्राओं की बात न करके योग को एक अनुशासन के रूप में स्वीकारते हैं, जहाँ त्याग एवं बलिदान का भाव होता है। अपनी निजी थातियों का त्याग व 'स्व' का बलिदान अपनी चेतना को विस्तृत करने के साधन का नाम है। टैगोर के

अनुसार यह प्रयास प्रेम, भक्ति सेवा तथा उच्चतर कर्म के द्वारा सम्पन्न किया जा सकता है। योग आनन्द का मार्ग है जिस पर चलन से आनन्द की अनुभूति होती है और इसी अनुभूति को तैगोर असीम को आत्मसात् करना कहते हैं।

अरविद घोष (१८७२-१९५०) -

समकालीन भारतीय चिन्तकों में श्री अरविन्द का महत्त्वपूर्ण स्थान है। आप इंग्लैण्ड से अध्ययनोपरान्त भारत आकर राज्य सेवा में नियुक्त हुये तथा कुछ समय बाद राजनीति में प्रवेश किया, किन्तु आपका राजनैतिक जीवन अत्यल्प रहा और आपने पाण्डिचेरी जाकर आश्रम की स्थापना की और वहीं पर अपने दार्शनिक विचारों को स्पष्ट स्वरूप प्रदान किया। आपके चिन्तन पर प्लेटो, अरस्तू, बर्गसों, व्हाइटहड जैसे पाश्चात्य दार्शनिकों के साथ ही साथ भारतीय अद्वैत-वेदान्त व योग का प्रभाव पड़ा, किन्तु इन सभी का समन्वय करते हुए भी आपने एक नवीन सत्-दृष्टि स्थापित करने की चेष्टा की है।

श्री अरविन्द के अनुसार सत् पूर्णतया आध्यात्मिक है, फिर भी सत् में भौतिकता के लिए स्थान है। उनका मानना है कि वेदान्त के ब्रह्म का स्वरूप पूर्णतया आध्यात्मिक होते हुए भी भौतिकता के लिये स्थान रखता है। श्री अरविन्द के अनुसार असीम सच्चिदानन्द ही आत्माभिव्यक्ति के लिए ससीम में अभिव्यक्त होता है। वे परम सत् को सत्, चित् तथा आनन्द स्वरूप स्वीकार करते हैं। सत् चित् होने से वह अपने में पूर्ण तो है ही, किन्तु आनन्द भी उसी रूप में पूर्ण तथा अमिट है जैसे- सत् एव चित्। सत्, चित् व आनन्द का निषेध समभव नहीं है।

श्री अरविन्द मानव सत्ता के तीन स्तरों को स्वीकार करते हैं- बाह्य स्तर, चैत्य पुरुष व जीवात्मा। बाह्य पक्ष जो हमें दिखाई देता है वह बाह्य चेतना के द्वारा उजागर होता है। चैत्य पुरुष पक्ष जो अन्तर से उसके भौतिक, प्राणरूप तथा मानसिक को आधार प्रदान करता है। किन्तु मानव की इस आन्तरिक सत्ता 'चैत्य पुरुष' में मानव की केन्द्रीय सत्ता प्रस्फुटित होती है, जिसे आत्मा या जीवात्मा कहा गया है।

श्री अरविद के मत का स्पष्ट करत हुए हम यह भी कह सकते हैं कि अन्य दार्शनिकों की भाँति वे भी केन्द्रीय सत्ता के दो स्तर स्वीकार कर रहे हैं— उच्च एवं निम्न। उच्च स्तर के अन्तर्गत जीवात्मा तथा निम्न स्तर के अन्तर्गत चैत्य पुरुष का रखा जा सकता है। उच्चतर पक्ष मानव विकास के पहले की अवस्था है जो विकास प्रक्रिया के परे है किन्तु निम्न स्तर विकसित होते हुए मनुष्य का चित्र है तथा जब हम विकास—प्रक्रिया के मनुष्य के स्वरूप पर विचार करते हैं तो उसमें बाह्य एवं आन्तरिक पक्ष का भेद आवश्यक हो जाता है और इस स्तर का आन्तरिक पक्ष चैत्य पुरुष है।

चैत्य पुरुष व जीवात्मा में भेद स्पष्ट करते हुये श्री अरविद का मानना है कि जीवात्मा मानव की हर वैयक्तिक अभिव्यक्ति से ऊपर है, इसे वे ईश्वरीय अंश भी कहते हैं जबकि चैत्य पुरुष एक प्रकार से जीवात्मा का प्रतिनिधि है। जो वैयक्तिक जीवन में व्यक्त होता है। दूसरे भेद को स्पष्ट करते हुए श्री अरविद कहते हैं कि परम सत् तथा 'चैत्य पुरुष' में भेदान्वित अभेद का सम्बन्ध ही बताया जा सकता है जबकि जीवात्मा एवं निरपेक्ष सत् में पूर्ण अभेद दिखाना संभव है।

इस प्रकार श्री अरविद के विचारों में मानव स्वरूप के तीन पक्ष स्पष्ट होते हैं—
 १ मनुष्य का बाह्य पक्ष २ उसका आन्तरिक पक्ष या चैत्य पुरुष तथा ३ जीवात्मा। प्रथम में उसका भौतिक तथा द्वितीय व तृतीय पक्ष में उसका आध्यात्मिक स्वरूप स्पष्ट होता है। मनुष्य भौतिक एवं आध्यात्मिक दोनों का मेल है। मानव के जन्म, ह्रास तथा मृत्यु से सम्बन्धित प्रश्न मानव के बाह्य पक्ष से सम्बन्धित हैं। चैत्य पुरुष सूक्ष्म आत्मा होने के कारण जन्म, मरण से परे है। मृत्यु होने पर जब ब्रह्म शरीर विनष्ट हो जाता है तो यह सूक्ष्म आत्मा दूसरे शरीर को धारण करने के लिये अग्रसर होता है। यह सूक्ष्म आत्मा जन्म, पुनर्जन्म से होता हुआ मानव को ईश्वरत्व की प्राप्ति की ओर बढ़ाता है। यही मनुष्य की आध्यात्मिक प्रगति का आधार है।

श्री अरविद का मानना है कि पुनर्जन्म मानव विकास के लिये आवश्यक है। चूँकि मानव विकास एक क्रमिक प्रक्रिया है, इसलिये पुनर्जन्म मानव विकास का अनिवार्य

उपादान है क्योंकि एक जन्म मानव-विकास के लिये दृश्य नहीं है। श्री अरविद के अनुसार पुनर्जन्म को पूर्णतया निश्चित रूप में स्पष्ट नहीं किया जा सकता है। आत्मा एक शरीर का त्याग करने के पश्चात् अन्य शरीर में प्रवेश करता है या वह कुछ काल तक ठहरता है यह उसके अपने किये कर्मों के प्रभाव तथा प्रवृत्तियों से निर्धारित होता है। यहाँ यह कहना व्यर्थ है कि पुनर्जन्म की एक निश्चित विधा है। पुनर्जन्म के सम्बन्ध में कर्म नियम का बड़ा महत्त्व है। इन नियमों का हमारे अस्तित्व, स्वरूप, क्रिया-व्यवहार एवं स्वभाव आदि सभी के लिये महत्त्व है, क्योंकि वे सभी इसी नियम से निर्धारित हैं। हम जैसे कर्म करेंगे वैसा ही परिणाम हमें भुगतना पड़ेगा।

प्रायः सभी दार्शनिकों ने किसी न किसी रूप में अज्ञान को बन्धन का कारण स्वीकार करते हुये इसे ज्ञान का विपरीतार्थक तथा दुःख का कारण माना है। इसी कारण सभी विचारकों ने अज्ञान की निवृत्ति से ही मोक्ष प्राप्ति समझ बतलाई है। किन्तु अरविद यह नहीं मानते हैं कि अज्ञान ज्ञान का विरोधी है। उनका मानना है कि ज्ञान तथा अज्ञान को पृथक् कोटि का स्वीकार करने से ज्ञान का सर्वांगी एवं अद्वैतरूप खंडित हो जायेगा अतः जिसे हम अज्ञान कहते हैं वह वस्तुतः ज्ञान ही है भले ही वह आशिक अपूर्ण व अयथेष्ट हो। उनका मत है कि कुछ ज्ञान अधिक पूर्ण होता है तो कुछ कम। ज्ञान के हर श्रेष्ठतर स्तर से देखने पर निम्नतर स्तर का ज्ञान अज्ञान है, क्योंकि वह आशिक एवं अयथेष्ट है। ज्ञान एवं अज्ञान का स्वरूप मूलतः एक कोटि का ही है। श्री अरविद अज्ञान के सप्तरूप स्वीकार करते हैं।

श्री अरविद अतिमानस की स्थिति को स्वीकार करते हुये कहते हैं कि यह मानस से परे की अवस्था है। इस स्थिति में मानव अज्ञान क्षेत्र से ऊपर उठकर ज्ञान पुरुष बन जायेगा। श्री अरविद 'दिव्य जीवन' का उल्लेख करते हैं कि यह वह अवस्था है जहाँ सभी मुक्त रहेंगे। मानव का चरम भाग्य व्यक्ति की मुक्ति नहीं 'मानव मात्र की मुक्ति' या 'सर्वमुक्ति' है। इनका मानना है कि जब तक मानव-मात्र मुक्त नहीं हो जाता है तब तक कोई व्यक्ति भी मुक्त नहीं है। यह 'दिव्य जीवन' विकास प्रक्रिया का चरम लक्ष्य है।

इस दिव्य जीवन के अवतरण की प्रक्रिया के आध्यात्मिक कर्म के द्वारा नीत्र किया जा सकता है एवं इस अवतरण की प्रगति के नीत्र करने के ढंग 'योग' है।

श्री अरविद योग का अत्यन्त विस्तृत तथा सूक्ष्म विवचन करते हैं इसका साथ ही वे योग के अन्तर्गत तन्त्र को भी समाविष्ट करते हैं। जैसा कि हमने पहले भी देखा है कि योग का अर्थ है— मिलन और अरविद भी योग को इसी अर्थ में स्वीकारते हैं। उनका मानना है कि योग का लक्ष्य इसी जीवन में शरीर रूप में ही ईश्वरत्व की पूर्ण चेतना है। योग अनिवार्यतः किसी अतिप्राकृतिक जीवन में प्रवेश नहीं है। इसका लक्ष्य भौतिक, मानसिक एवं जैविक प्रक्रिया में परिवर्तन लाना है। योग विकास प्रक्रिया में धीरे आत्म-तत्त्व के उत्थान का प्रयत्न है। यह उच्चतर शक्तियों को मानस पर ही नहीं जडतत्त्व में भी उतारने का प्रयत्न है। उनके अनुसार योग वह प्रक्रिया है जो चेतना के विस्तृत होने, उच्चतर उठने तथा अन्ततः एक रूप होने की प्रक्रिया को रूप देता है। श्रीअरविद का योग आन्तरिक योग है जिसमें ऐसे अनुशासन हैं जिसका पालन सभी के लिये संभव है। श्री अरविद का मत है कि योग आत्म व अनात्म के भेद का स्पष्ट ज्ञान नहीं, बल्कि अनात्म में भी आत्म-रूप, आध्यात्मिकता की पहचान है। योग का लक्ष्य भौतिक एवं शारीरिक का हनन न होकर उनको अति मानसिक प्रकाश में रूपान्तरित कर देना है। श्री अरविद का मानना है कि एकत्व की प्राप्ति शरीर में रहते हुए जाग्रतावस्था तथा जगत् से सम्पर्क बिना तोड़े संभव है। उनके अनुसार योग का चरम लक्ष्य मोक्ष प्राप्ति नहीं है। व्यक्ति का मोक्ष तो 'चरम लक्ष्य' का अंश है योग का लक्ष्य सभी की मुक्ति एवं धरती पर दिव्य जीवन को अवतरित करना है।

इस प्रकार श्री अरविद की योग विधि सामान्य योग के ढंगों से भिन्न है। इस विधि के सहारे मानस 'उच्चतर मानस', 'प्रदीप्त मानस', 'अन्तर्दृष्टि व्यापक मानस' के सोपानों को पार करता हुआ 'अति मानसिक प्रकाश' को ग्रहण करने के लिये तत्पर हो जाता है। इसके अन्तर्गत तीन प्रक्रियाएँ आती हैं— आत्मिकता की प्रक्रिया, आध्यात्मिकता की प्रक्रिया तथा अतिमानसिकता की प्रक्रिया। इन तीनों को अद्वैत योग के तीन सोपान

माना गया है। इन सभी का लक्ष्य मानस का उच्चतर रूप में लाना है। इसी कारण अरविद योग को 'आंतरिक योग' भी कहते हैं। इस प्रकार अरविद के अद्वैत-योग में योग के सभी रूपों का समन्वय है। हठयोग में जहाँ शारीरिक अनुशासन को, राजयोग में मन पर ध्यान केन्द्रित करने को, ज्ञान योग में ज्ञान को, भक्ति योग में भक्ति को तथा कर्मयोग में कर्म को महत्त्व दिया गया है वहीं श्री अरविद का मत है कि इन सभी में योग के कुछ पहलुओं पर बल दिया गया है, किन्तु अन्य पक्षों की उपेक्षा हुई है। श्री अरविद के मतानुसार योग की मूल विशिष्टता है कि यह सर्वाङ्गी विकास पर बल देता है, आशिक विकास पर नहीं। यदि हम केवल ज्ञान पर, केवल शारीरिक शक्तियों एवं क्षमताओं अथवा गहन भावनात्मक भक्ति पर बल दें तो यह सब आशिक होगा, सर्वाङ्गी नहीं। आवश्यकता है कि आत्मा के सभी पक्षों का उसके भौतिक, जैविक, मानसिक आदि सभी अंशों का रूपान्तरण हो जाय। अतः पूर्ण योग वही कहा जा सकता है जो इस प्रकार के पूर्ण रूपान्तरण पर बल दे। श्री अरविद का योग सर्वाङ्गीण विकास पर बल देता है। इसके अन्तर्गत योग की सभी विधायें समाविष्ट हैं और इसकी परिणति पूर्ण 'एकत्व' की सहज एवं सतत चेतना में है।

यहाँ एक प्रश्न यह उपस्थित होता है कि क्या ज्ञान पुरुष की तुलना जीवन मुक्त से की जा सकती है ? यद्यपि ज्ञान पुरुष व जीवन-मुक्त ऊपर से देखने पर प्रायः एक समान दिखलाई पड़ते हैं, किन्तु श्री अरविद के 'ज्ञान पुरुष' की अवधारणा 'जीवन मुक्त' की अवधारणा से अधिक समृद्ध है क्योंकि जीवनमुक्त के समान ज्ञान पुरुष का कार्य समाप्त नहीं हुआ है अभी उसे उच्चतर प्रकाश को, अपनी अतिमानसिक चेतना के आधार पर विकास-प्रक्रिया में अवतरित कराने के लिये योगदान देना है, जबकि जीवनमुक्त प्रारब्ध कर्म-फल की समाप्ति के पश्चात् विदेह मुक्त हो जाता है। किन्तु ज्ञान-पुरुष अतिमानस की सर्जनात्मक शक्ति का अंग बन जाता है अब वह अन्य के ज्ञान-पुरुष बनने तथा ब्रह्माण्ड में दिव्य-जीवन के अवतरण में अपना योगदान देता है।

सर्वप्रथम राधाकृष्णन् (१८८८- १९७५ ई०) -

भारत के प्रथम राष्ट्रपति डॉ० राधाकृष्णन् भारतीय एवं पश्चान्य दोनों दर्शनों की गहन जानकारी रखते थे इसीलिये उनके दर्शन में इन दोनों विचारों का सम्मिश्रण किया गया है, फिर भी उनके विचारों का मूल वेदान्त ही है। वे अद्वैत वेदान्त में प्रतिपादित सत् के मूल अद्वैत ऐक्य को कन्द्र बनाते हैं, साथ ही इसमें निरपेक्ष आध्यात्मवाद के कुछ पक्षों को भी जोड़ देते हैं। इन्होंने भारत में अनेक विशिष्ट पदों को सम्भालने के साथ ही विदेशों में भी अनेक शैक्षणिक पदों पर कार्य किया।

राधाकृष्णन् का मानना है कि जिस मूल तत्त्व के आधार पर जगत् की व्याख्या होती है उसे ही परम सत् कहा जाता है, क्योंकि हर वास्तविक सत् तत्त्व की व्याख्या का आधार वही है। इस परम सत् को सूचित करने के लिये वे 'ब्रह्म' एवं 'निरपेक्ष सत्' दोनों नामों का उपयोग करते हैं। उनका ब्रह्म शक्ति के समान पूर्ण अद्वैत 'एक' तथा हेगल के समान सब कुछ का वास्तविक आधार है। राधाकृष्णन् का मत है कि निरपेक्ष में कोई भी भेद नहीं है। वे निरपेक्ष सत् को शुद्ध चेतना, शुद्ध स्वतंत्रता तथा अनंत सम्भावना कहते हैं। इनमें प्रथम दो शक्ति के ब्रह्म के समान तथा तृतीय हेगल के निरपेक्ष सत् की भाँति विवरण प्रस्तुत करता है। निरपेक्ष सत् को राधाकृष्णन् शुद्ध आध्यात्म रूप कहते हैं वे इसे स्वतंत्र, असीम, अपरिवर्तनशील, शाश्वत, नित्य तथा सर्वरूपेण पूर्ण कहते हैं।

राधाकृष्णन् के आत्मा सम्बन्धी विचारों का केन्द्रीय रूप आध्यात्म रूप है, अभौतिक है, किन्तु इसके साथ ही वे मानव की भौतिक, जैविक तथा मानसिक प्रवृत्तियों को भी स्वीकारते हैं। उनका मत है कि— मानव एक विचित्र मिश्रण है— भौतिक तथा अभौतिक तत्त्वों का, स्वार्थमूलकता तथा आत्मोत्सर्गता की प्रवृत्तियों का, स्वार्थ और सार्वभौम प्रेम का, किन्तु वे स्वीकारते हैं कि मानव अन्ततः आत्मरूप ही है, आध्यात्मिकता उसका स्वरूप है, किन्तु वे यह भी मानते हैं कि मानव का भौतिक तथा जैविक पक्ष अवास्तविक नहीं है। इसकी अपनी सत्ता एवं महत्त्व है।

राधाकृष्णन् के अनुसार मानव अन्तः के दो पक्ष हैं— मनीम तथा असीम। मानव आत्मा के ससीम पक्ष के अर्न्तगत मानव की व प्रवृत्तियाँ असीम हैं जिनका निर्धारण आनुभविक तथा वातावरण सम्बन्धी उपकरणों से सम्भव है। इस रूप में निर्धारित मानव को वे शारीरिक, भौतिक, मनोवैज्ञानिक, प्राकृतिक तथा आनुभविक मानव आदि नाम देते हैं। इसके साथ ही वे मानव के भौतिक पक्ष को स्वीकार करते हैं। उनका मत है कि यदि इस पक्ष को आत्मा से सर्वथा भिन्न माना जाये तो आत्मा का आत्म-संगठन खंडित हो जाता है, किन्तु साथ ही वे यह भी कहते हैं कि यद्यपि इस स्तर को जानना तो आवश्यक है परन्तु इस पर चिपके रहना अपूर्णता का द्योतक है, क्योंकि ससीम पक्ष की अनुभूति निम्न स्तर की अनुभूति है। इसलिये हमें इससे आगे तो बढ़ना है, किन्तु यह इसका निषेध नहीं है। मानव को इस स्तर में भी परे की चेतना रहती है। राधाकृष्णन् कहते हैं कि यह चेतना ही उसे प्रेरित करती है कि वह आगे बढ़े और शारीरिक स्तर से ऊपर उठे। मानव में ऊपर उठने की जो शक्ति छिपी है उसके विश्लेषण से आत्मा का वास्तविक स्वरूप प्रकाश में आ जायेगा।

यद्यपि शारीरिक स्तर की प्रवृत्तियों को प्राकृतिक आधारों पर निर्धारित किया जा सकता है, किन्तु अपने से ऊपर उठने की शक्ति की प्राकृतिक व्याख्या सम्भव नहीं है क्योंकि यह शक्ति भौतिक, शारीरिक व आनुभविक शक्ति से उच्चतर शक्ति है। इसी को राधाकृष्णन् मानव स्थित 'आत्मा' कहते हैं। यह अशरीरी आत्मा ही मानव का अध्यात्म रूप है। मानव यह आध्यात्मिक रूप आनुभविक स्तर से कुछ उच्च है। आनुभविक स्तर में ज्ञाता तथा ज्ञेय या विषय तथा विषयी का अन्तर किया जाता है। तो इससे उच्च क्षेत्र वह है जहाँ यह भेद मिट जाता है। यह अवस्था है— 'आत्म-चेतना।' आत्म-चेतना में आत्मा को स्वयं अपनी चेतना रहती है अथवा विषयी स्वयं का विषय होता है। आत्म-चेतना ही वह डोर है जो व्यक्ति के जीवन के विभिन्न क्षणों तथा अनुभूतियों को एक सूत्र में बाँधकर रखता है। व्यक्ति की वैयक्तिकता या विशिष्टता का मूल आधार उसकी आत्म-चेतना ही है। राधाकृष्णन् मानव के इस पक्ष का विवरण देते हुये इसे

‘ईश्वरीय’ कहते हैं। उनका कहना है कि हममें उन सदैव उच्चतर ज्ञान की प्रेरणा है, वह एक प्रकार से हममें स्थित ईश्वरीय रूप है। मानव का यह असीम पक्ष उसके उस स्वरूप का द्योतक है जिसमें उसे अपने में निहित ईश्वरीय समावनाओं को व्यक्त करने की क्षमता होती है। राधाकृष्णन् का मत है कि उत्तम आत्मा स्वतन्त्र है यह किसी बाह्य उपदान से निर्धारित नहीं होती है। इसके साथ वे कर्म सिद्धान्त को स्वीकारते हुये यह मानते हैं कि— स्वतन्त्रता एवं कर्म एक दूसरे के साथ असंगत नहीं हैं। वे कर्मों के दो प्रकार स्वीकारते हैं— भूतलक्षी कर्म एवं विषयोन्मुख कर्म। भूतलक्षी कर्म भूतकाल से सम्बन्धित हैं जबकि विषयोन्मुख कर्मों का प्रभाव उस भविष्य में भोगना पड़ता है। भूतलक्षी कर्मों से मानव की प्रवृत्तियाँ आदि निर्धारित होती हैं जबकि विषयोन्मुख कर्मों को करने के लिये वह स्वतन्त्र है।

पुनर्जन्म को स्वीकारते हुये राधाकृष्णन् का मानना है कि मृत्यु जीवन का अन्त नहीं है। मृत्यु के बाद भी आत्मा की सत्ता है। तब प्रश्न यह उठता है— मृत्यु के उपरान्त वह किस रूप में जीवित रहता है ? तब राधाकृष्णन् का मत है कि व्यक्ति पुनर्जन्म लेता है। हम देखते हैं कि आत्मा में निहित समावनाये, अनेको इच्छाये, प्रेरणाये, कार्य आदि प्रवृत्तियाँ अतृप्त रह जाती हैं और इन इच्छाओं की पूर्ति के लिये पुनर्जन्म का विचार अनर्गल नहीं है। नवजात शिशु की क्रियाये एवं व्यक्ति की व्यवहार में प्राप्त भिन्नताये आदि के आधार पर पुनर्जन्म के विचार को आधार मिलता है।

इस प्रकार मानव आत्मा सतत् पूर्ण आध्यात्मिकता की ओर अग्रसर है। इसका स्वरूप ससीम—असीम है। अपने ससीम रूप में वह उच्चतर उठने की प्रवृत्ति रखता है जिसका कोई न कोई लक्ष्य अवश्य है जिसकी ओर वह उन्मुख है और यह लक्ष्य है उसका— चरम भाग्य या मोक्ष। प्राचीन भारतीय परम्परा में मानव जीवन का चरम लक्ष्य मोक्ष को माना गया है जहाँ आत्मा के दुखों की निवृत्ति होने पर उसे निजस्वरूप की प्राप्ति होती है किन्तु राधाकृष्णन् का विचार प्राचीन परम्परा के अनुरूप होते हुये भी सर्वथा मौलिक व नवीन है।

राधाकृष्णन् के अनुसार आत्मा का चरम भाग्य उनकी शारीरिक सत्ता से परे है। मनुष्य का शारीरिक भौतिक पक्ष वास्तविकता है, किन्तु इसकी 'विशिष्टता' तो इसका आध्यात्मिक रूप में है। व्यक्ति का मोक्ष मनुष्य के चरम भाग्य का अन्तिम रूप नहीं है बल्कि यह वह अवस्था है जिसे राधाकृष्णन् ने सर्वमुक्ति कहा है। पूर्ण आध्यात्मिकता की प्राप्ति ईश्वरत्व की प्राप्ति है। इसी से राधाकृष्णन् का मानना है कि— The destiny of the human soul is to realise its oneness with the supreme जीवन का लक्ष्य ईश्वरत्व की प्राप्ति है। इसे आत्मज्ञान भी कहा जा सकता है। यह अवस्था पूर्ण एकत्व की अनुभूति है।

मोक्षावस्था में भौतिक या शारीरिक अवस्था में प्राप्त होने वाले सभी दुखों की निवृत्ति हो जाती है। व्यक्ति अब पूर्ण आन्तरिक संगठन के साथ ही बाह्य जगत् के साथ पूर्ण अभियोजन स्थापित करते हुये सब कुछ में एकत्व को ही देखता है। राधाकृष्णन् का मानना है कि ऐसा जीवन शरीर में रहते हुये भी प्राप्त हो सकता है और इस अवस्था को वे जीवन मुक्त कहते हैं जीवन मुक्त के सभी कार्य 'स्व' से ऊपर उठे होने के कारण वह जगत् के ढंगों से प्रभावित न होने के साथ ही अन्य को शुभ मार्ग के निर्देश के लिये कार्यरत रहता है। राधाकृष्णन् परम्परावादी दार्शनिकों के विपरीत विदेह मुक्ति को मोक्ष की अन्तिम अवस्था नहीं स्वीकार करते हैं उनका कहना है कि वैयक्तिक मोक्ष 'पूर्ण सार्वभौमता का रूप' नहीं होने के कारण मोक्ष की अन्तिम अवस्था नहीं हो सकता है। मोक्षानुभूति के पश्चात् व्यक्ति के कार्यों की समाप्ति नहीं होती क्योंकि अभी उसे अन्य को मोक्ष प्राप्ति में सहायता प्रदान करनी है।

इस प्रकार राधाकृष्णन् का मत है कि जगत्-प्रक्रिया में अन्तिम लक्ष्य की प्राप्ति तभी हो सकती है जब सभी आत्माएँ मुक्त हो जायें, सभी ईश्वरत्व को प्राप्त कर लें। अतः राधाकृष्णन् मानव का चरम भाग्य 'सर्वमुक्ति' को मानते हैं न कि 'वैयक्तिक मोक्ष' को। राधाकृष्णन् का मत है कि धार्मिक अनुभूति के द्वारा मोक्ष मार्ग पर अग्रसर होना संभव है, किन्तु इस अनुभूति की प्राप्ति के लिये कड़े आत्म-संघर्ष की आवश्यकता होती है। इस अनुभूति में विषयी एवं विषय का भेद समाप्त हो जाता है तथा पूर्ण एकत्व की प्राप्ति होती है।

उपसंहार

इस प्रकार भारतीय दार्शनिक सम्प्रदाय में आत्मा एवं मक्ष सम्बन्धी विचारों का अध्यनोपरान्त हम देखते हैं कि भारतीय दर्शन में आत्मा की अवधारणा महत्त्वपूर्ण स्थान रखती है। आत्मा की सत्ता एवं अमरता से सम्बन्धित विश्वास की व्याख्या सभी भारतीय दर्शनो में पायी जाती है। अमरता एक नैतिक मान्यता है। विश्व के अनेको धर्मों में आत्मा के अस्तित्व एवं उसकी अमरता से सम्बन्धित विश्वास का किसी न किसी रूप में स्वीकार किया गया है। इस्लाम, हिन्दू, यहूदी, इसाई, जैन आदि धर्मों में शरीर से भिन्न नित्य आत्मा की सत्ता को स्वीकार किया गया है। आत्मा नित्य है, जबकि शरीर अनित्य तथा नश्वर है। अनेक दर्शनो में यह माना गया है कि मृत्यु के पश्चात् शरीर का विनाश हो जाता है, आत्मा का नहीं।

भारतीय दार्शनिकों ने किसी न किसी रूप में आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार किया है। वेदों में यद्यपि आत्मा सम्बन्धी विचार स्पष्ट रूप से नहीं परिलक्षित होते हैं तथापि उनमें यत्र-तत्र आत्मा सम्बन्धी विचारों का उल्लेख प्राप्त होता है। उपनिषदों में आत्मा का स्वरूप पूर्णरूपेण स्पष्ट किया गया है। उपनिषदों में हमें आत्मा की सत्ता एवं उसकी अमरता के विषय में विस्तृत वर्णन प्राप्त होता है। उपनिषदों में अनेक उदाहरणों के द्वारा यह स्पष्ट किया गया है कि आत्मा शरीर, मन, बुद्धि तथा प्राण से सम्बद्ध होते हुये भी इन सबसे भिन्न तथा स्वतंत्र है। आत्मा की सत्ता शरीर तथा मन के नष्ट हो जाने के बाद भी बनी रहती है, इसी कारण इसे अविनाशी तथा अमर कहा गया है। चैतन्य आत्मा का आवश्यक गुण है। यद्यपि कुछ दार्शनिकों ने चैतन्य को आत्मा का आगन्तुक धर्म माना है तो कुछ चिन्तकों ने चैतन्य को आत्मा का स्वरूप माना है। आत्मा ही सभी मनुष्यों को सुख, दुःख, इच्छा आदि का अनुभव करने वाला चैतन्य युक्त प्राणी बनाता है साथ ही साथ उसे समस्त निर्जीव भौतिक वस्तुओं से पृथक् करता है।

गीता में आत्मा सम्बन्धी विचारों का विस्तृत विवेचन प्रस्तुत किया गया है। जब अर्जुन युद्ध करने से इकार कर दत्त है तब श्रीकृष्ण उन्हें आत्म के स्वरूप एवं अमरता के विषय में बताते हैं। आत्मा के स्वरूप का विवेचन करते हुए श्रीकृष्ण अर्जुन को बताते हैं कि—आत्मा न तो कभी मरता है और न ही उत्पन्न होता है। यह तो नित्य, षड्विकारा से रहित है। शरीर के नष्ट हो जाने के उपरान्त भी आत्मा का विनाश नहीं होता है। जिस प्रकार पुराने वस्त्र का परित्याग करके हम नवीन वस्त्र को धारण कर लेते हैं उसी प्रकार आत्मा भी जीर्ण व जर्जर शरीर का परित्याग करके नवीन शरीर को धारण करता है। अतः मृत्यु के पश्चात् आत्मा का अन्त नहीं होता है, केवल शरीर का विनाश होता है। श्रीकृष्ण अर्जुन से कहते हैं कि आत्मा को न तो शस्त्र काट सकते हैं, न अग्नि इसे जला सकती है, न वायु इसे सुखा सकती है और न ही जल इसे गीला कर सकता है। आत्मा की अमरता का गीता में विशद विवेचन करते हुये ज्ञान कर्म एवं भक्ति तीनों का समन्वय करते हुये मोक्ष की प्राप्ति संभव बतायी गयी है।

चार्वाक दर्शन में नित्य, अमर एवं शाश्वत आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार न करते हुये मृत्यु को ही मोक्ष माना गया है। बौद्ध दर्शन भी अनात्मवादी है। यद्यपि आत्मा सम्बन्धी प्रश्न का भगवान् बुद्ध उत्तर नहीं देते थे। आत्मा व जगत् सम्बन्धी प्रश्नों को बुद्ध ने अव्याकृत प्रश्न कहा है। तथापि आत्मा को नित्य न मानते हुये भी भगवान् बुद्ध ने पुनर्जन्म एवं कर्मवाद की व्याख्या की है। बौद्ध दर्शन में पच स्कन्धों के समूह को ही आत्मा कहा गया है। इन दोनों दर्शनों के अतिरिक्त शेष सभी दर्शनिकों ने किसी न किसी रूप में आत्मा के स्वरूप, अमरता एवं मोक्ष सम्बन्धी विचारों के सन्दर्भ में गीता के मत को स्वीकार किया है। वेदान्त दर्शन में आत्मा सम्बन्धी विचार का सर्वोत्कृष्ट रूप परिलक्षित होता है। समकालीन भारतीय विचारकों ने भी आत्मा की सत्ता स्वीकार की है। समकालीन भारतीय चिन्तन वेदान्त का ही नवीन रूप है, किन्तु इस चिन्तन पर पाश्चात्य दर्शन एवं विज्ञान का प्रभाव स्पष्टतः देखा जा सकता है, यद्यपि इसका आधार वेदान्त ही है। समकालीन भारतीय चिन्तक जगत् एवं शारीरिक जीवन दोनों की

वास्तविकता स्वीकार कर अग्रसर होता है। प्राचीन भारतीय चिन्तन में जहाँ इन्द्रिय मन एवं शरीर पर पूर्ण नियन्त्रण को आध्यात्मिक विकास के लिये अनिवार्य माना गया है। वहीं समकालीन चिन्तन में इस नियन्त्रण का अर्थ उन्मूलन न होकर उन प्रवृत्तियों का परिमार्जन एवं उन्हें ऊँचा उठाना है। ये लोग जगत का कार्यस्थल तथा शरीर को ईश्वरीय मन्दिर कहते हैं। इस प्रकार आधुनिक दार्शनिक, तत्त्वों की वास्तविकता पर बल देने एवं शारीरिक प्रवृत्तियों के लिये आध्यात्मिक विकास की प्रक्रिया में एक स्थान बना सकने के कारण अपने को आनुभाविकता तथा आधुनिकता की दृष्टि के अनुरूप बना पाते हैं।

भारतीय दर्शन के अनुसार आत्मा की सत्ता स्वतः सिद्ध है। 'जानामि अत अस्मि' 'मै जानता हूँ अत मैं हूँ' इस प्रकार जानने अथवा सोचने मात्र से ही आत्मा की सत्ता सिद्ध है। आत्मा ज्ञान का स्रोत, सरल, अविभाज्य, असग एवं नित्य है। ज्ञान स्वभावतः दिक्कालातीत होने के कारण नित्य आत्मा में ही निवास करता है। ज्ञान प्रत्ययों के माध्यम से प्राप्त होता है। प्रत्यय जन्मजात होते हैं और आत्मा में निहित होते हैं। प्रत्ययों के माध्यम से आत्मा अपने में अन्तर्निहित ज्ञान का स्मरण करती है।

चार्वाक मत को छोड़कर सभी भारतीय दर्शनिकों का मानना है कि बन्धन का कारण अज्ञान है। इस बात पर भी सभी चिन्तकों में ऐक्य है कि जीव का बन्धन अनादि है। उस समय का निर्धारण करना अत्यन्त कठिन या असम्भव है जब जीव बन्धन में पड़ा। यहाँ पर यह कहा जा सकता है कि जब आत्मा ने ब्रह्म से पृथक् होकर जीवात्मा का रूप ग्रहण किया तो वह बन्धन में पड़ गया। ब्रह्म से स्वतन्त्र सत्ता होने के साथ ही जीव शरीर, इन्द्रियों तथा बुद्धि आदि से सम्बन्ध स्थापित करके बन्धन में पड़ गया। बन्धन में पड़े हुये आत्मा का अन्त तो है परन्तु उसका आदि नहीं है। जीव के बन्धन का मुख्य कारण उसके द्वारा अपने वास्तविक स्वरूप को न जानना है। अतः अज्ञान ही बन्धन का कारण है। कतिपय पश्चिमी दर्शनिकों का मत है कि सर्वप्रथम शुद्ध आत्मा ने कोई पाप किया है, जिसके कारण वह अशुद्ध होकर ससार चक्र में फँस गया। उनके

अनुसार आत्मा की इस अशुद्धता को दूर कर उसे शुद्ध करना है किन्तु भारतीय दार्शनिक इस मत से सहमत नहीं है उनके अनुसार हमारे पञ्चमिक कर्म का कारण अज्ञान है और जीव का जब अपन स्वरूप के प्रति अज्ञान समाप्त हो जाता है, तब वह परम तत्त्व के स्वरूप और उसके साथ अपन सम्बन्ध का ज्ञान प्राप्त कर लेता है।

भारतीय दर्शन में मोक्ष का इतिहास जितना प्राचीन है, उतना ही रोचक है। मोक्ष चिन्तन अपने स्वरूप को धीरे-धीरे स्पष्ट करते हुये भारतीय जीवन दर्शन का अभिन्न अंग बन गया। भारतीय दर्शन के अनुसार मोक्ष जीवन का अन्त नहीं बल्कि उसका चरम विकास है। यह शून्य की अवस्था न होकर पूर्णता की स्थिति है जिसमें सब कुछ घटा देने पर भी पूर्ण ही शेष बचता है। ईशावास्योपनिषद् में कहा गया है—

पूर्णमद पूर्णमिद पूर्णात् पूर्णमुदच्यते।

पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते॥

मोक्ष की अवस्था में जीव ब्रह्म के साथ सम्बन्ध स्थापित करके तदाकार हो जाता है।

अधिकांश दार्शनिक मानते हैं कि मोक्ष की अवस्था में दुखों की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है। किन्तु कुछ भारतीय चिन्तकों ने जहाँ मोक्ष को आनन्दस्वरूप माना है, वहीं कुछ चिन्तकों का मानना है कि मोक्षावस्था आनन्द से शून्य है। मोक्ष सम्बन्धी चिन्तन भारतीय दर्शन में अपेक्षाकृत कुछ विलम्ब से हुआ है। ऋग्वेद में जगत् के प्रारम्भ और उसके विकास का वर्णन करते हुये कहा गया है कि मृत्यु के पश्चात् जीव स्वर्ग बिहार करता है (विष्णो पदे परमे मध्व उत्स) यजुर्वेद में अमृतत्व की ओर संकेत किया गया है (उर्वारुकमिव बन्धनान्मृत्योर्मुक्षीय माऽमृतात्) परन्तु यहाँ अमृतत्व क्या आशय है यह स्पष्ट नहीं किया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि वैदिक लोग समस्त मोक्ष में विश्वास नहीं करते थे। मोक्ष का सर्वप्रथम चिन्तन हमें सांख्य दर्शन में प्राप्त होता है। यद्यपि उपनिषदों के पूर्व का कोई सांख्य ग्रन्थ उपलब्ध नहीं होता है तथापि यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि सांख्य विचारधारा उपनिषदों के पूर्व ही प्रतिष्ठित थी।

जब हम सभी भारतीय चिन्तक के मंक्ष सम्बन्धी विचार का अध्ययन करते हैं तो हम देखते हैं कि विभिन्न सम्प्रदायों के मंक्ष सम्बन्धी चिन्तन में एक तार्किक सम्बन्ध है। इस तार्किक विकास के विभिन्न सोपानों का आरंभिक क्रम निम्नलिखित है—

विकास क्रम के निम्नतम सोपान पर चार्वाक-दर्शन का रखा जा सकता है। चार्वाक-दर्शन के मोक्ष सम्बन्धी विचार को अपरिपक्व कहा जा सकता है। चार्वाक का मोक्ष सम्बन्धी विचार इसलिये अपरिपक्व है, क्योंकि मृत्यु को जीवन का सर्वोच्च पुरुषार्थ नहीं माना जा सकता है। मृत्यु तो अन्ततः होनी ही है। वस्तुतः 'चार्वाक-मोक्ष' को मोक्ष माना ही नहीं जा सकता है। वैशेषिक एवं मीमांसा दर्शन में मोक्ष की अवधारणा ^{चार्वाक मोक्ष से} श्रेष्ठ है। इन दर्शनों में मोक्ष को 'अपवर्ग' एवं 'निश्रेयस' कहा गया है। इन दर्शनों में मोक्ष की निषेधात्मक व्याख्या प्रस्तुत करते हुये यह माना गया है कि मोक्ष की अवस्था में आत्मा सभी प्रकार के धर्मों से मुक्त हो जाती है। मोक्षावस्था में आत्मा आनन्द से भी शून्य होकर केवल अपने मूल स्वरूप में स्थित रहती है। न्याय-दर्शन में कहा गया है कि मोक्षावस्था में आत्मा जड पाषाणवत् हो जाती है। वहीं मीमांसा में यह माना गया है कि धर्म एवं अधर्म के निशेष विनाश के कारण शरीर का आत्यन्तिक नाश ही मोक्ष है। इन दर्शनों आनन्द एवं चित् को आत्मा का स्वाभाविक धर्म न मानकर आगन्तुक धर्म मानने के कारण यह कहा गया है कि मोक्ष की अवस्था में आत्मा चित् एवं आनन्द से युक्त होकर केवल सत्ता में स्थित रहती है।

मोक्ष के इस क्रमिक सोपान में अगली अवस्था के अन्तर्गत सांख्य एवं योग दर्शन के मोक्ष सम्बन्धी चिन्तन को रखा जा सकता है। इन दर्शनों में मोक्ष को कैवल्य की सज्ञा से विभूषित किया गया है। कैवल्य की दशा में आत्मा जिसे सांख्य दर्शन में 'पुरुष' कहा गया है अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर लेता है जिसके कारण उसका प्रकृति तथा उसके सभी विकारों के साथ दोषपूर्ण तादात्म्य समाप्त हो जाता है। कैवल्य की दशा में आत्मा साक्षी बनकर प्रकृति के विकास को देखता है, किन्तु वह सुख एवं दुःख के अनुभव से परे हो जाता है। इस अवस्था आनन्द भी नहीं रहता है, क्योंकि

आनन्द प्रकृति के सत्त्वगुण का विकार है। मोक्ष की अवस्था में पुरुष अपनी स्वाभाविक चेतना में स्थिर होकर प्रकृति का दृष्टा बन जाता है। कैवल्य प्राप्त कर लेने पर पुरुष के लिए शरीर का, जो अनादि काल से उससे सम्बद्ध रहा है, का विनाश हो जाता है।

क्रमिक रूप में साख्य से उच्चतर अवस्था में जैन दर्शन का मोक्ष सिद्धान्त आता है। जैन दर्शन में यह माना गया है कि मोक्ष की अवस्था में जीव 'अनन्त चतुष्टय' से सम्पन्न होकर सिद्ध शिला पर निवास करता है। जैन दर्शन में माना गया है कि मुक्ति की अवस्था सर्वांगीण पूर्णता, अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त सुख एवं अनन्त वीर्य की अवस्था है। जैन दर्शन में ईश्वर पर विश्वास नहीं करने के कारण यह माना गया है कि जीव के अपने प्रयत्नों के द्वारा ही मोक्ष की प्राप्ति संभव है।

श्रेष्ठता के अग्रिम सोपान पर वैष्णव वेदान्तियों के मोक्ष सम्बन्धी विचारों को रखा जा सकता है। वैष्णव वेदान्त में यह माना गया है कि मुक्तावस्था में अशी (आत्मा) अपने अश (ईश्वर) के समान होकर उनके शरीर में प्रवेश करके उनके साथ ऐक्य का अनुभव करता है, किन्तु इसके बावजूद भी उसकी व्यक्तिकता कायम रहती है। ब्रह्म लोक में आत्मा अनेक प्रकार के भोगों (सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य एवं सायुज्य तथा सार्ष्ठी) का भोग करता है। वैष्णव वेदान्त में यह माना गया है कि मुक्त आत्मा ईश्वर की तरह जगत् की उत्पत्ति, सहार एवं पालन करने की शक्ति नहीं प्राप्त करता, वह केवल ईश्वर की भौति ज्ञान एवं आनन्द का उपभोग कर सकता है।

मोक्ष सम्बन्धी विचारों की जो धारा चार्वाक आदि दर्शनों से होते हुये अविरल प्रवाहित होती आ रही थी उस धारा का तीव्रतम प्रवाह हमें शंकराचार्य के दर्शन में समुपलब्ध होता है। इनके दर्शन में मोक्ष की विचारधारा अपनी सर्वोत्तम अवस्था को प्राप्त करती है। अद्वैत-वेदान्त एवं महायान बौद्ध दर्शन के अनुसार मुक्त जीव का परमतत्त्व के साथ पूर्ण तादात्म्य एवं पूर्णरूपेण अद्वैत सम्बन्ध स्थापित हो जाता है। इन दोनों दर्शनों में यह माना गया है कि ब्रह्म, आलयविज्ञान अथवा तथता तर्क से परे है और उसे मानवीय बुद्धि के द्वारा नहीं समझा जा सकता। जब अज्ञान की समाप्ति हो जाती है तो

आत्मा अपने वास्तविक स्वरूप में स्थित हो ब्रह्म से एकाकार स्थापित कर लेता है। पारमार्थिक दृष्टिकोण से आत्मा बन्धन-मोक्ष के प्रश्न से परे है। वस्तुतः आत्मा एव ब्रह्म में अभेद है।

भारतीय चिन्तन परम्परा में अमरत्व के दो रूप दिखलाई पड़ते हैं 'जीवनमुक्ति' एवं 'विदेह मुक्ति'। जीवन मुक्ति को 'सदेह अमरता' भी कहा जाता है। जब राग एवं द्वेष पर विजय प्राप्त करके मनुष्य निष्काम भाव से अपने कर्मों को करता है तब वह सासारिक बन्धनों से मुक्त हो जाता है। जीवनमुक्त का शरीर के प्रति मोह समाप्त हो जाता है। जिस प्रकार सर्प बिना मोह के केचुली को छोड़ देता है उसी प्रकार जीवन-मुक्त भी मोह रहित होकर कामनाओं का परित्याग कर देता है। वह शरीर में रहते हुये भी विदेह जैसा आचरण करता है। जीवन-मुक्त कर्मों के फल से मुक्त हो जाता है और पुनर्जन्म के चक्र में नहीं पड़ता है। प्रारब्ध कर्मों के कारण ही उसका शरीर रहता है। प्रारब्ध कर्मों के फल को भोगने के उपरान्त वह अपने शरीर का भी परित्याग कर देता है। यही विदेह मुक्ति की अवस्था है।

आत्मा की अमरता को शारीरिक एवं अशारीरिक दो वर्गों में विभाजित किया गया है। अशारीरिक अमरता सम्बन्धी विचार के अन्तर्गत यह माना जाता है कि मृत्यु के पश्चात् मनुष्य के शरीर का अस्तित्व समाप्त हो जाता है, किन्तु आध्यात्मिक द्रव्य के रूप में उसकी आत्मा का अस्तित्व बना रहता है। भारतीय दर्शन में इसी प्रकार की अमरता को स्वीकार किया गया है, क्योंकि इसमें माना गया है कि शरीर के विनष्ट हो जाने के उपरान्त भी मनुष्य अपनी आत्मा के रूप में अमर रहता है। यह अमरता व्यक्तित्वपूर्ण एवं व्यक्तित्वरहित दो प्रकार की होती है। यदि मनुष्य की मृत्यु के पश्चात् उसकी शरीर रहित आत्मा का स्वतंत्र अस्तित्व बना रहता है तो वह व्यक्तित्वपूर्ण होगी और यदि उसका अस्तित्व किसी परम सत्ता में विलीन हो जाता है तो इस अवस्था को व्यक्तित्वरहित अमरता कहा जायेगा। इस्लाम, इसाई व यहूदी धर्मों में शारीरिक अमरता में विश्वास किया गया है। इन धर्मों के अनुसार मृत्यु के उपरान्त शरीर का नाश नहीं

होता। उसे 'अंतिम निर्णय' के लिये ईश्वर के समक्ष सशरीर उपस्थित होना पडता है। इन धर्मों में व्यक्तित्वपूर्ण अमरता को स्वीकार किया गया है।

सामान्यतः सभी भारतीय दार्शनिक सम्प्रदाय कर्म, ज्ञान, भक्ति और महर्षि पतञ्जलि के योग को कम या अधिक परिमाण में मोक्ष का साधन स्वीकार करते हैं। मीमांसा-दर्शन में जहाँ मोक्ष-प्राप्ति के साधन के रूप में कर्म को सर्वाधिक महत्त्व दिया गया है, वही सांख्य एवं योग दर्शन में योगाभ्यास को मोक्ष प्राप्ति के साधन के रूप में स्वीकार किया गया है। वैष्णव वेदान्त में जहाँ भक्ति को मोक्ष प्राप्ति में सहायक बताया गया है। वही शंकर वेदान्त में मोक्ष की प्राप्ति ज्ञान के द्वारा संभव बतायी गयी है। किन्तु यदि हम ध्यान से देखें तो पाते हैं कि ज्ञान, कर्म एवं भक्ति एक दूसरे के विरोधी न होकर परस्पर एक दूसरे के पूरक हैं। वस्तुतः मोक्ष की प्राप्ति में ज्ञान, कर्म एवं भक्ति मार्गों का एक निश्चित मूल्य है। कर्म को प्रारम्भिक साधन माना जा सकता है क्योंकि शरीर एवं मन की शुद्धि कर्म-मार्ग का सहारा लेकर की जा सकती है। कर्ममार्ग ही साधक को भक्ति-मार्ग की ओर ले जाता है और साधक अपने आराध्य के निकट पहुँचता जाता है और ये मार्ग साधक को ज्ञानमार्ग की ओर ले जाते हैं। ज्ञान द्वारा ही ससीम का असीम में लय हो जाता है और जीव तथा ब्रह्म में ऐक्य स्थापित हो जाता है और यही मोक्षावस्था है।

इस प्रकार मैंने भारतीय दर्शन में आत्मा के अमरता के सन्दर्भ में मोक्ष की अवधारणा के सम्बन्ध में वैदिककाल से लेकर समकालीन दार्शनिकों के मतों पर शोधपरक-प्रकाश डालने का प्रयत्न किया है।

धन्यवाद।

Janakan
कंचन गुप्ता

सन्दर्भ-ग्रन्थ सूची

- १ भारतीय दर्शन भाग-१ डा० राधाकृष्णन अनु० नन्द किशोर गोभिल
प्रकाशक - राजपाल एण्ड सन्स दिल्ली
संस्करण - १९८६
- २ भारतीय दर्शन भाग-२ डा० राधाकृष्णन अनु० नन्द किशोर गोभिल
प्रकाशक - राजपाल एण्ड सन्स दिल्ली
संस्करण - १९८६
- ३ भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-१ एस०एन०दास गुप्ता अनु० कलानाथ शास्त्री
प्रकाशक- राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर
संस्करण - १९७८
- ४ भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-२ एस०एन०दास गुप्ता अनु० कलानाथ शास्त्री
प्रकाशक- राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर
संस्करण - १९७८
- ५ भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-३ एस०एन०दास गुप्ता अनु० ए० यू० वसावडा
प्रकाशक- राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर
संस्करण - १९७४
- ६ भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-४ एस०एन०दास गुप्ता अनु० डा० मोहनलाल शर्मा
प्रकाशक- राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर
संस्करण - १९७२
- ७ षड्दर्शन समुच्चय हरिभद्र सूरि विरचित
श्री मणिभद्र कृत लघुवृत्ति सहित
प्रकाशक-चौखम्बा संस्कृत सीरिज आफ वाराणसी।
- ८ षड्दर्शन समुच्चय हरिभद्र सूरि विरचित
श्री गुणरत्न टीका सहित
प्रकाशक- भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, वाराणसी
संस्करण - २०००
- ९ भारतीय दर्शन में मोक्ष चिन्तन डा० अशोक कुमार लाड
एक तुलनात्मक अध्ययन प्रकाशक-म०प्र० हिन्दी ग्रंथ अकादमी म०प्र०
संस्करण-१९७३
- १० छान्दोग्योपनिषद् शांकरभाष्य प्रकाशक - गीता प्रेस गोरखपुर
संस्करण - प्रथम १९६४
- ११ ईशोपनिषद् प० रामनारायण अवस्थी
ऐंग्लो अरबिक प्रेस लखनऊ

१२	माण्डूक्योपनिषद्	यमुना प्रसाद त्रिपाठी भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी संस्करण १९६६
१३	कठोपनिषद्	डा० आद्या प्रसाद मिश्र अक्षयवट प्रकाशन, इलाहाबाद संस्करण—१९८६
१४	ईशावास्योपनिषद्	डा० वाचस्पति पाण्डेय साहित्य भण्डार मेरठ।
१५	केनोपनिषद्	यमुना प्रसाद त्रिपाठी मोतीलाल बनारसी दास, दिल्ली
१६	उपनिषदों की भूमिका	डा० राधाकृष्णन् राजपाल एण्ड सस, दिल्ली चतुर्थ संस्करण
१७	छान्दोग्योपनिषद्	गीता प्रेस गोरखपुर
१८	मुण्डकोपनिषद् भाष्य	गीता प्रेस गोरखपुर
१९	बृहदारण्यक उपनिषद् भाष्य	गीता प्रेस गोरखपुर
२०	ऋग्वेद संहिता	गीता प्रेस गोरखपुर
२१	सामवेद संहिता	गीता प्रेस गोरखपुर
२२	मैत्रायणी संहिता	गीता प्रेस गोरखपुर
२३	वाजनेय संहिता	गीता प्रेस गोरखपुर
२४	शतपथ ब्राह्मण	गीता प्रेस गोरखपुर
२५	ऐतरेय ब्राह्मण	गीता प्रेस गोरखपुर
२६	चार्वाक दर्शन	डा० आनन्द झा हिन्दी समिति लखनऊ द्वितीय संस्करण
२७	सर्वदर्शन संग्रह	मध्वाचार्य प्रो० उमाशंकर ऋषि चौखम्भा विद्या भवन, वाराणसी संस्करण —१९६७
२८	उपनिषद् दर्शन का रचनात्मक सर्वेक्षण	रामचन्द्र दत्तात्रेय रानाडे अनु० रामानन्द तिवारी राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर संस्करण—प्रथम
२९	भारतीय दर्शन की भूमिका	रामचन्द्र पाण्डेय मोतीलाल बनारसी दास, दिल्ली संस्करण— प्रथम

३० प्रबोधचन्द्रोदयम्	श्री कृष्ण मिश्र, टीकाकार श्री रामचन्द्र मिश्र चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी सस्करण— १९६८ द्वितीय
३१ भारतीय दर्शन एक नई दृष्टि	डा० जगदीश चन्द्र जैन चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी सस्करण — १९८५
३२ भारतीय दर्शन में चेतना का स्वरूप	डा० श्रीकृष्ण सक्सेना चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी सस्करण—१९६६
३३ धर्म—दर्शन का सर्वेक्षण	डा० दुर्गादत्त पाण्डेय प्रामनिक पब्लिकेशन्स, इलाहाबाद प्रथम सस्करण—१९६०
३४ धर्म—दर्शन की मूल समस्याएँ	डा० वेद प्रकाश वर्मा हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय प्रथम सस्करण—१९६१
३५ बौद्ध दर्शन	डा० राहुल सास्कुत्यायन किताब महल, इलाहाबाद सप्तम सस्करण
३६ बौद्ध दर्शन एवं वेदान्त	डा० चन्द्रधर शर्मा विजन विभूति प्रकाशन, इलाहाबाद तृतीय सस्करण
३७ भारतीय दार्शनिक निबन्ध	डा० डी० डी० वदिष्टे, डा० रमाशकर शर्मा मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रंथ अकादमी, भोपाल सस्करण तृतीय १९६५
३८ भारतीय दर्शन	डा० नन्द किशोर देवराज उ०प्र० हिन्दी सस्थान, लखनऊ सस्करण—चतुर्थ १९८३
३९ भारतीय दर्शन	चन्द्रधर शर्मा मोतीलाल बनारसी दास, दिल्ली सस्करण— द्वितीय १९६५
४० भारतीय दर्शन का सर्वेक्षण	प्रो० सगम लाल पाण्डेय सेन्ट्रल पब्लिशिंग हाउस, इलाहाबाद सस्करण — तृतीय १९६७
४१ श्रीमद्भगवद्गीता (साधक सजीवनी)	स्वामी रामसुखदास गीता प्रेस गोरखपुर सस्करण— इकतालीस

४२ श्रीमद्भगवद् गीता (प्रथम खण्ड)	योगिराज श्री श्यामाचरण लाहिडी अनु० भूपेन्द्रनाथ सन्याल द्वितीय संस्करण सवत् २०१६ हिन्दी प्रकाशन समिति, बौसी, भागलपुर
४३ श्रीमद्भगवद् गीता	श्री श्रीमद् ए० सी० भक्तिवेदान्त स्वामी प्रभुपाद प्रकाशन भक्तिवेदान्त बुक ट्रस्ट, मुंबई
४४ सांख्यतत्त्वकौमुदी	डा० गजानन शास्त्री मुसलगावकर चौखम्भा संस्कृत संस्थान, वाराणसी षष्ठ संस्करण — सवत् २०५४
४५ सांख्यकारिका भाष्य	गौडपाद गीता प्रेस गोरखपुर
४६ भारतीय दर्शन की रूपरेखा	एम० हिरियन्ना अनु० डा० गोवर्धन भट्ट प्र० राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली संस्करण छठौं १९६७
४७ भारतीय दर्शन	डा० बी० एन० सिंह स्टूडेंट्स फ्रेंड्स एण्ड कम्पनी लका, वाराणसी षष्ठ संस्करण १९६०
४८ भारतीय दर्शन की रूपरेखा	प्रो० हरेन्द्र प्रसाद सिन्हा मोती लाल बनारसी दास, दिल्ली संस्करण चतुर्थ १९६१
४९ ब्राह्मण एव बौद्ध विचारधारा का तुलनात्मक अध्ययन	डा० जगदीश दत्त दीक्षित भारतीय विद्या प्रकाशन, दिल्ली प्रथम संस्करण—१९७६
५० न्यायकुसुमाञ्जली	उदयनाचार्य अनु० श्री नारायण मिश्र प्र० भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी
५१ ब्रह्मसूत्र शाङ्करभाष्यम् (चतु सूत्री)	डा० रमाकान्त त्रिपाठी उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान लखनऊ चतुर्थ संस्करण — १९६१
५२ जैन, बौद्ध, गीता के अचार दर्शन का तुलनात्मक अध्ययन भाग—१	जैन सागरमल प्र० — राजस्थान, प्राकृत भारतीय संस्थान संस्करण— प्रथम
५३ भारतीय दर्शन	आचार्य बलदेव उपाध्याय चौखम्भा ओरिन्टालिया, वाराणसी संस्करण तृतीय — १९८४
५४ सांख्यकारिका	ईश्वर कृष्ण चौखम्भा संस्कृत सीरीज, वाराणसी

५५ भारतीय दर्शन	डा० उमेश मिश्र उ० प्र० हिन्दी सस्थान, लखनऊ सस्करण १९६०
५६ भारतीय दर्शन परम्परा और आदि ग्रंथ	डा० हरवश लाल शर्मा नेशनल पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली
५७ धर्म— दर्शन की रूपरेखा	डा० हरेन्द्र प्रसाद सिन्हा प्रकाशन—मोतीलाल बनारसीदास, नई दिल्ली सस्करण— १९६४
५८ भारतीय दर्शन के मूलतत्त्व	एम० हिरियन्ना अनु० प्रकाश नारायण शर्मा सेन्ट्रल बुक डिपो इलाहाबाद
५९ भारतीय चिन्तन परम्परा	के० दामोदरन प्रकाशन— पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली
६० धर्म दर्शन का परिचय	एच० एन० मिश्रा प्रकाशन—शेखर प्रकाशन, इलाहाबाद सस्करण— १९६०
६१ पातञ्जल योग दर्शन	उदयवीर शास्त्री प्रकाशन— विरजानन्द वैदिक सस्थान, गाजियाबाद
६२ वेदान्त तत्त्व विवेक एक अध्ययन	डा० चञ्चल मिश्रा प्रकाशन— डिप्टी पब्लिकेशन दिल्ली सस्करण— १९८७
६३ वेदान्तसार	आचार्य बदरीनाथ शुक्ल प्रकाशन— मोतीलाल बनारसीदास, नई दिल्ली सस्करण—१९६६
६४ अद्वैत—वेदान्त की तार्किक भूमिका	डा० जगदीश सहाय श्रीवास्तव प्रकाशन— किताब महल, सरोजनी नायडू मार्ग इलाहाबाद सस्करण—१९६७
६५ समकालीन भारतीय दर्शन	बसन्त कुमार लाल प्रकाशन— मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली पुनर्मुद्रण १९६८
६६ मीमांसा दर्शन	श्री राम शर्मा आचार्य सस्करण— सस्कृति सस्थान बरेली, उ०प्र०
६७ श्लोक-वार्तिकम्	कुमारिल भट्ट प्रकाशन—पार्थसारथि द्वारा विरचित न्याय रत्नाकर व्याख्या सहित ।
६८ समकालीन धर्म दर्शन	डा० याकूब मसीह प्रकाशन—बिहार हिन्दी ग्रंथ अकादमी, पटना ।

६६ भारतीय दर्शन	डा० वाचस्पति गैरोला प्रकाशन— लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद संस्करण— चतुर्थ
७० दर्शन का परिचय	डा० राजेन्द्र स्वरूप भटनागर प्रकाशन— राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर
७१ दर्शन की मूल धाराये	डा० अर्जुन मिश्र मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रंथ अकादमी, भोपाल
७२ भारतीय दर्शन (मूलान्वेषण)	डा० विष्णुदेव उपाध्याय प्रकाशन— साहित्य सगम, इलाहाबाद
७३ षड्दर्शन रहस्य	प० रगनाथ पाठक बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना द्वितीय संस्करण—१९८६
७४ भारतीय दर्शन शास्त्र का इतिहास	डा० नरेन्द्र देवशास्त्री एव डा० हरिदत्त शास्त्री प्रकाशन—साहित्य भण्डार, सुभाष बाजार, मेरठ तृतीय संस्करण— १९७७
७५ योगसूत्रम्	पतन्जलि गीता प्रेस, गोरखपुर
७६ प्रदीपिका(योगसूत्र पर टीका)	भावागणेश चौखम्भा ओरियण्टालिया, वाराणसी
७७ न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका	वाचस्पति मिश्र प्रका० चौखम्भा ओरियण्टालिया, वाराणसी
७८ न्याय मन्जरी	जयन्त भट्ट चौखम्भा ओरियण्टालिया, वाराणसी
७९ वेदान्त दर्शन	डॉ० पॉल डायसन उ०प्र० हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, लखनऊ प्रथम संस्करण
८० वैशेषिक सूत्र (श्री नारायण मिश्र की प्रकाश टीका सहित)	कणाद, चौखम्भा ओरियण्टालिया, वाराणसी
८१ वेदान्त ज्ञान मीमांसा	घनश्यामदास रत्नमल मलकानी मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, भोपाल संस्करण —१९७३
८२ श्रीभाष्य	रामानुज गीता प्रेस गोरखपुर
८३ जैमिनी सूत्र	जैमिनि गीता प्रेस गोरखपुर

८४ पातञ्जल योगसूत्र	डा० पवन कुमारी गुप्ता ईस्टर्न बुक लिक्र्स, दिल्ली प्रथम संस्करण
८५ न्यायभाष्य	स्वामी द्वारकादास शास्त्री सुधी प्रकाशन, वाराणसी प्रथम संस्करण ।
८६ सांख्य प्रवचन भाष्य(टीकासहित)	विज्ञान भिक्षु प्रकाशन— गीता प्रेस गोरखपुर
८७ भारतीय न्यायशास्त्र	डा० चक्रधर बिजलवान उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ
८८ पूर्णप्रज्ञभाष्य	मध्वाचार्य चौखम्बा ओरियण्टलिया, वाराणसी
८९ वेदान्त पारिजातम्	निम्बार्काचार्य — गीताप्रेस, गोरखपुर
९० भागवत् तात्पर्य	मध्वाचार्य— गीताप्रेस, गोरखपुर
९१ अणुभाष्य	वल्लभाचार्य— गीताप्रेस, गोरखपुर
९२ नैष्कर्म्यसिद्धि	सुरेश्वराचार्य— गीताप्रेस, गोरखपुर
९३ माण्डूक्यकारिका	गौडपादाचार्य— गीताप्रेस, गोरखपुर
९४ शारीरक भाष्य	शंकराचार्य— गीताप्रेस, गोरखपुर
९५ श्रीभाष्य	रामानुजाचार्य— गीताप्रेस, गोरखपुर
९६ संक्षेपशारीरकम्	सर्वज्ञात्ममुनि, चौखम्बा ओरियण्टलिया, वाराणसी
९७ वैशेषिक सूत्र	श्रीनारायण मिश्र की प्रकाशटीका सहित(चौखम्बा ओरियण्टलिया, वाराणसी)
९८ न्यायसूत्र	गौतम/वात्स्यायन भाष्य सहित(चौखम्बा ओरियण्टलिया, वाराणसी)
९९ प्राचीन भारत में भौतिकवाद	डा० देवी प्रसाद, चट्टोपाध्याय पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, नयी दिल्ली संस्करण — १९६०
१०० सांख्य प्रवचन भाष्य कपिलकृत सांख्यदर्शन	विज्ञान भिक्षु चौखम्बा ओरियण्टलिया, वाराणसी
१०१ तत्त्वार्थ-सूत्र	'उमास्वाति' 'श्रुत सागरकृत' तत्त्वार्थवृत्ति सहित ज्ञानपीठ प्रकाशन, वाराणसी ।
१०२ न्यायभाष्यवार्तिक	उद्योतकर, काशी संस्कृत सीरीज बनारस संस्करण — १९१५
१०३ सांख्यतत्त्वकौमुदी	डा० ओम प्रकाश पाण्डेय कृष्णदास संस्कृत सीरीज—८ चौखम्बा, वाराणसी

१०४ योगदर्शन समीक्षा	श्री कृष्णमणि त्रिपाठी कृष्णदास सस्कृत सीरीज-१५४ चौखम्बा, वाराणसी
१०५ मीमांसा श्लोक-वार्तिक	कुमारिल भट्ट विरचित व्याख्याकार प० दुर्गाधर झा चौखम्बा सस्कृत सीरीज, वाराणसी
१०६ बौद्ध दर्शन मीमांसा	आचार्य बलदेव उपाध्याय विद्याभवन राष्ट्रभाषा ग्रन्थमाला चौखम्बा - दिल्ली
१०७ चार्वाक दर्शन की शास्त्रीय समीक्षा	डा० सर्वानन्द पाठक विद्याभवन राष्ट्रभाषा ग्रन्थमाला चौखम्बा - दिल्ली

इसके अतिरिक्त अन्य ग्रन्थों से भी शोध प्रबन्ध को पूर्ण करने में सहायता मिली है।

